

Роджер Смит

Чувство движения

интеллектуальная история

COGITO CENTRE

Чувство движения

Roger Smith

THE SENSE OF MOVEMENT

an intellectual history

London
Process Press
2019

Роджер Смит

ЧУВСТВО ДВИЖЕНИЯ

интеллектуальная история

Москва
Когито-Центр
2021

УДК 155.9
ББК 88
С 50

Перевод с анлийского
Н. Жутовской и *Н. Роговской*

Смит Р.

С 50 Чувство движения: Интеллектуальная история / Пер. с англ. – М.: Когито-Центр, 2021. – 378 с.

ISBN 978-1-89920-924-8 (англ.)
ISBN 978-5-89353-626-3 (рус.)

УДК 159.9
ББК 88

В книге представлена широкая историческая панорама понимания и исследования чувства движения. Это сложное и комплексное чувство называют «темным» (И. М. Сеченов) или «шестым» чувством и связывают с интуицией. Оно играет центральную роль в работе органов чувств и в регуляции позы и движений. Психологи и физиологи называют его «кинестезией», «проприоцепцией» и реже «гаптическим чувством». Автор знакомит читателей с историей этих понятий, с теми философскими дискуссиями и научными экспериментами, которые в XIX–XX веках привели к созданию психофизиологии чувства движения. В заключительных главах повествуется о культурных, психологических и феноменологических исследованиях ходьбы, скалолазания и танца, а также о современных взглядах на связь движения с познанием, здоровьем и творчеством.

ISBN 978-1-89920-924-8 (англ.)
ISBN 978-5-89353-626-3 (рус.)

Содержание



Ирине

Предисловие

Чувство движения, те ощущения, которое испытывают люди, двигаясь, — это не просто физиология, это проявления психической жизни, получающей воплощение в теле. Проблема телесной воплощенности, то, что по-английски называется «embodiment», сейчас вызывает огромный интерес. Эта проблема важна не только для атлетов, танцовщиков, артистов цирка, инструкторов по фитнесу и представителей многих других профессий, связанных с физическим движением. Чувство движения, кинестезия — фундаментальная часть опыта каждого человека; наше психофизическое состояние и благополучие зависит от того, как, сколько и с какими ощущениями мы двигаемся. Понимая, как устроено и работает чувство движения, мы познаем самих себя.

Чувство движения — удивительно широкая тема, включающая результаты познания не только современной психологии, но и наук, изучающих самые разные аспекты интеллектуальной жизни. История его изучения была начата в XVII веке философами и учеными Нового времени и продолжена в XXI веке в современных дискуссиях о сознании, мозге, активности человека и человеческой природе в целом. Есть нерасторжимая связь между чувством движения, с одной стороны, и ощущением собственной активности, чувством себя как действующего, существующего в плотном контакте с миром — с другой. Все эти чувства присущи человеку по той простой причине, что он в этом мире — участник, а не сторонний наблюдатель. Человек хочет двигаться, упражняться, танцевать, ощущать себя живым и деятельным, и у всего этого есть глубокие психофизические основания.

О подходах, диапазоне и конкретных темах исследования пойдет речь в первой главе «Вступительные замечания». Здесь же, в этом кратком предисловии, я хотел бы выразить благодарность тем, кто способствовал появлению этой книги. Некоторые идеи, послужившие толчком для ее написания, относятся ко времени, когда я был еще студентом

Кембриджского университета. В 1970 году, работая на кафедре истории и философии науки под научным руководством неизменно вдохновлявшего меня Роберта М. Янга (Bob Young), я написал диссертацию, посвященную связи психологии и физиологии в викторианской Англии. Хотя после этого я обращался к изучению других областей, меня всегда интересовал вопрос, какой вклад вносит наука в представление человека о самом себе. Сейчас некоторые специалисты, и я в их числе, относят этот вопрос к дисциплине, называемой «историей наук о человеке». Боб Янг с самого начала привлек мой интерес к этой дисциплине и, в частности, к проблеме соотношения сознания и мозга. Он подсказал, как ставить вопросы, в одно и то же время актуальные и обладающие философским смыслом. Позднее он основал издательство «Process Press», в котором и вышло первое, английское издание этой книги. Боб Янг всегда поддерживал меня в выборе темы; мне очень жаль, что он ушел из жизни, не увидев моей книги.

Итак, перед читателем – история идей, или интеллектуальная история изучения чувства движения. Жанр интеллектуальной истории всегда был мне близок; им я вдохновляюсь и сейчас. Настоящее издание стало возможно благодаря труду переводчиц Нины Жутовской и Натальи Роговской. Я благодарю их, а также шеф-редактора «Когито-Центра» Виктора Белопольского за его интерес к такому междисциплинарному проекту, каким стала работа о чувстве движения. Я благодарен Ольге Шапошниковой за высокопрофессиональную работу над текстом. Я писал эту книгу в Москве, где меня поддерживал Институт философии Российской академии наук, и хотел бы поблагодарить группу изучения английского языка этого института, а также Англоязычный философский коллоквиум Высшей школы экономики за обсуждение некоторых идей книги. Мне очень приятно, что несколько статей, имеющих отношение к теме, вышли в «Философском журнале» и «Новом литературном обозрении». А с Ириной Сироткиной мы много занимаемся изучением движения в теории и на практике.

О ссылках на источники. Чувство движения – тема очень широкая, поэтому я привожу большое количество ссылок (хотя, конечно, делаю это избирательно). Тем самым я указываю на то, что тема чувства движения присутствовала в огромном диапазоне интеллектуальных и художественных произведений. Источники подтверждают несостоятельность попыток создать узкую, «тоннельную» историю – историю от прошлого к настоящему лишь по одной линии развития, словно та или иная современная отрасль науки естественна и неизбежна. Хочу отметить, что ссылки даются лишь для указания на источники, и текст можно читать, не обращаясь к ним.

Там, где существуют русские переводы иностранных произведений, цитаты даны по этим переводам. В других случаях перевод выполнен специально для этой книги, и тогда в ссылке указывается английский оригинал.

Москва, январь 2021 года

ГЛАВА 1
Вступительные замечания

> Чтобы нечто сообщить, нам нужно каким-то способом отнестись к тем элементам реальности, которые имеют историю — историю того, каким образом они здесь появились, — находящуюся в определенном отношении к говорящему.
>
> *Стюарт Хэмпшир* (Hampshire, 1960, p. 17–18)

Движение и познание

Язык играет метафорами, основанными на идеях движения и осязания: «перводвигатель вселенной», «меня это не касается», «земля ушла из-под ног», «движимый чувством», «ощутимый удар по самолюбию», «прижать к ногтю», «хитрый ход», «взять себя в руки», «цепляться за воспоминания», «он непоколебим», «руки прочь», «каста неприкасаемых», «трогательная речь», «радикальное политическое движение», «сотрясатели основ», «потирать руки», «гладить против шерсти», «схватывающее я»[1] и так далее.

Частота обращения к идее движения в речи имеет глубокие причины, и «здравый смысл» подсказывает нам ответ: человек движется как индивидуальное физическое тело (хотя его можно рассматривать и с совершенно иных точек зрения) в физическом мире, и чувственный опыт этой фундаментальной связи является естественным источником фигур речи для обозначения многих, не столь очевидных значений. Метафора строится на том, что нам знакомо. Знакомство с осязанием и дви-

1 «Схватывающее я», находящееся в поиске знания, отсылает к Гуссерлю (Husserl, 1989, p. 26). В романе Эрнста Хемингуэя «По ком звонит колокол» Мария говорит о своем опыте настоящей любви: «Земля плыла. <...> Правда» (Хемингуэй, 2015, с. 244).

жением задает тему истории. Когда ребенок толкается в утробе матери, он получает знание, и этот процесс продолжится, когда его губы коснутся материнской груди. С самого зарождения жизни живое существо до чего-то дотрагивается или ощущает на себе какое-то прикосновение, движется или встречается с другим движением. Затем появляются жесты и речь — это тоже движение, как и поцелуй (Maurette, 2018, p. 81–105).



Илл. 1. Ян Брейгель (Старший) и Питер Пауль Рубенс. Чувство осязания. 1618
Движение поцелуя

Есть все основания полагать, что движение — одна из составляющих всякого осязания, а точнее — всего чувственного мира. Жизнь есть движение. Многие считали это очевидной истиной, писали о ней и демонстрировали ее нам. Неоднократно утверждалось, что контакт, движение и сопротивление лежат в основе человеческого осознания себя и других, субъекта и объекта. Осознание контакта, движения и сопротивления, по-видимому, положило начало древнему строю мыслей, различавшему действие и страсть, инициацию и «переживание» перемены. Современные люди принимают как должное свое существование в физическом мире (который в то же время есть мир психологический и социальный), наполненном движением, соприкосновением и контактом, а также их противоположностью — неподвижностью, отдаленностью и ограниченностью. Наш язык осязания и движения имеет физическую, психологическую и социальную природу: при осознании себя как человека чувство движения пронизывает каждое из этих измерений. Мы *проходим* разные предметы в школе, знаем, что значит *биться* головой

о стену, нежную заботу называют *трогательной,* мы организуем политические *движения* для противодействия социальным силам.

Вездесущие фигуры речи, основанные на понятиях осязания и движения, преодолевают различия между нашей познавательной способностью и эмоциями, эмпирическим «я» и физическим телом, природой и культурой, деятельностью и пассивностью. Представляя события, происходящие в сфере духа, тела, сознания или общества, обыденный живой язык, как правило, не раскладывает мир по полочкам, как это делает специализированный язык. Сенсорные модальности осязания и движения находятся в центре лингвистической игры, отражающей наше пребывание в мире, и игра эта, как и мир, характеризуется богатством и многомерностью. Так проявляется тот важный факт, что человек есть часть мира, что он «в контакте» с миром. Желая описать, что значит жить, мы вынуждены в определенном смысле опираться на этот язык «контакта». Философ Мэтью Рэтклифф, последователь феноменологической традиции, заметил, что «ни одна часть тела никогда не пребывает в осязательной „пустоте“» (Ratcliffe, 2008, p. 303). Главная мысль была сформулирована Морисом Мерло-Понти (1999): феноменологический мир — это телесный мир, опыт — это ситуативное явление, а не отстраненное наблюдение.

Язык вписан в историю точно так же, как в нее вписаны чувства, в том числе чувства, связанные с осознанием собственного движения[2]. Поэтому у меня есть все основания писать данную книгу в исторической перспективе, хотя и другие дисциплины, такие как антропология, культурология, нейропсихология и философия сознания вносят свой вклад в изучение осознания человеком движения. Конечно, я не упускаю из вида то, что пишут современные психологи и философы, а также то, как описывают чувственный опыт историки культуры. Однако тема моей работы — это тот смысл, который вкладывался в субъективно представляемое собственное движение при познании своего внутреннего «я», тела и окружающего мира.

С самого начала необходимо обозначить разницу между чувством движения и восприятием движения. Первое, являющееся предметом рассмотрения в данной книге, обозначает субъективное ощущение движения и живет в наших конечностях и других частях тела, включая лицо и голосовые связки, а также во всем теле сразу. Это ощущение собственного нашего движения. Часто его называют *кинестезией.* Например, танец называют кинестетическим видом искусства. Вместе с тем сущест-

2 Отсылка к «чувству» движения в названии книги предполагает целый набор чувств, однако по стилистическим соображениям я все же использую единственное число.

вует восприятие движения, то есть восприятие движущихся тел, живых и неживых, а также движения в произведениях искусства (например, в кинофильме), происходящего во внешнем по отношению к наблюдателю мире. Эти два вида – ощущение собственного движения и восприятие постороннего – соединяются, когда человек взаимодействует с окружающими людьми или с миром в свете интерпретации субъективной кинестезии. Изучение этого более полного осознания называется *кинесикой,* которая включает все многообразие жестов. Но чтобы оставаться в рамках данной темы, необходимо обозначить ее взаимосвязь с историей восприятия движения, не углубляясь при этом в ее исследование (существует большое количество специальной литературы по этой объемной области знания). Однако я первый готов признать, что чувство движения и восприятие движения всегда связаны и в будущем должны рассматриваться во взаимодействии. Существует, например, тесная связь, отмеченная современными теоретиками танца, между собственным движением в танце и наблюдением за танцем (Martin, 1983; см.: Reynolds, Reason, 2012).

Возможно, это вызовет удивление, но тема чувства (или чувств) движения даже без обсуждения восприятия движения чрезвычайно широка. В силу необходимости настоящее исследование *затрагивает* тематику физиологии и психологии, теории познания, причинности и деятельности, а также всех аспектов искусства движения. Именно широта охвата материала сделала тему чувства и осязания движения особенно интересной, превратила ее в предмет, который стал точкой пересечения наук, изучающих мозг, сознание, культуру и искусство, в том числе искусство сцены. Внимание к этой теме исследователей внушает оптимизм, а иногда даже уверенность, что, занимаясь темой осязания и движения, мы приближаемся к фундаментальным, ранее недостаточно исследованным областям человеческой сущности. Я разделяю этот оптимизм и дополняю совокупность исследований историческим аспектом. История существенно расширяет наше понимание содержательной стороны и импликаций современных научных запросов.

Конечно, осязание, а не движение является одним из пунктов в традиционном перечне «пяти чувств». В конце XVIII—начале XIX вв. исследователи начали различать чувство движения и осязательный контакт. В дальнейшем стало появляться все больше литературы, посвященной именно чувству движения, хотя многие авторы продолжали, а некоторые продолжают до сих пор относить его к одному из видов осязания. Такие разные подходы отражают сложные и трудноразрешимые задачи, стоящие перед ученым, желающим описать данное чувство. Помимо традиционных пяти чувств, научные описания должны включать само-

ощущение тела, чувство равновесия, ощущение температуры, болевые и приятные ощущения, давление на тело и его сопротивление и так далее, а также эмоциональную сторону движения. Определенную путаницу вносит тот факт, что исследователи рассуждают о чувстве тела, чувстве жизни, общем чувстве, чувстве безнадежности, чувстве удовольствия, религиозном чувстве, чувстве или смысле чего угодно. Для объяснения всех этих явлений потребуется отдельная работа. Я же уделяю особое внимание встречающимся в научной литературе настойчивым утверждениям, что чувствительность к прикосновениям любых видов, включающая, несомненно, и самоощущение тела, зависит от чувствительности к движению. Кратко можно сформулировать это так: жить – значит двигаться, или, другими словами, чувство жизни – это чувство движения. Я утверждаю, что история осязания как чувства не может пройти мимо истории движения как чувства, что исследователи психофизиологии и чувственного восприятия не в достаточной мере оценили этот факт и его импликации, что история сложного чувства движения требует широты охвата, который не присущ ни одной современной дисциплине или отрасли науки. Эта история не состоит из одного лишь чувства движения, которое так легко определить. Ничего подобного.

Современные физиологи и психологи, скорее всего, ожидали бы, что история постижения чувства движения будет выстроена как история современной идеи кинестезии. Термин «кинестезия» для описания осознания движения собственного тела или его частей широко употребляется с конца XIX века. Некоторые авторы включают сюда осознание позы тела, его положения в пространстве, поскольку даже неподвижное тело все-таки активно[3]. В данной книге, безусловно, прослеживаются источники дискуссии, посвященной кинестезии, причем гораздо подробнее, чем это делалось ранее. В то же время эта дискуссия встраивается в более широкий интеллектуальный контекст – контекст, который позволяет рассматривать ощущаемое движение как *субъективное осознание своей активности,* самосознание человека как активного, живого и обладающего волей существа. Это значительно усложняет исследование, однако необходимо для раскрытия истории вопроса. Отсюда мы приходим к пониманию необходимости оценочных параметров осознания движения, эмоционального восприятия значимости движения, скрытого смысла метафорического языка, о котором говорилось в начале главы.

Я полагаю, что модальность осознанного усилия, как оно понимается в выражении «усилие воли», исторически связана с осознанием

---

3 Об активной природе той или иной человеческой позы см.: Gilman, 2018.

модальности движения. История чувства движения включает историю усилия или «чувства усилия», эмпирическую или психологическую попытку двигаться, начать или прервать движение (или осуществить «движение мысли»). Отсылки к «усилию» традиционно представляли собой отсылки к разновидности умственной деятельности (как бы ее ни понимать), что является, в свою очередь, разновидностью имплицитного или предполагаемого движения. Введение чувства усилия в нашу историю связывает ее с ощущением состояния активности, жизни и действия. Конечно, точно определить такие понятия, как «жизнь», «ощущение жизни и действия», очень трудно. К сожалению, определения часто бывают слишком расплывчаты. Тем не менее академическая и неформальная или обиходная феноменология, трактующая ощущение «жизни», в историческом плане всегда выдвигала на первое место чувство движения и усилия.

Так происходило, даже несмотря на наличие крайне различных вариантов понимания того, каким феноменом в действительности является усилие. Идеалисты, романтики и экзистенциалисты интерпретировали усилие как акт свободной воли и даже как самопорождаемое движение. В противоположность им бихевиористы и физиологи-редукционисты (полагающие, что все психические события в основе своей являются функциями головного мозга) рассматривали чувство усилия с точки зрения ощущений, вызванных движениями мышц (или других частей тела). Несмотря на эту огромную разницу трактовок, все описания усилия были описаниями «пары» – усилия и сопротивления[4]. Описание ощущения движения или ощущения попытки движения основано на представлении, что два понятия «действие» и «сопротивление действию» находятся в диалектических отношениях. История осознания этой диалектики, идеи о том, что тандем «действие–сопротивление» является существенной частью осознания себя в мире, содержит суть настоящей истории, концептуальный стержень специфических описаний чувства движения, утверждений натурфилософии о реальности каузальных отношений, представлений об ощущении движения как ощущении жизни и положений теории познания, связанных с чувством движения.

Теория познания (или эпистемология) имеет прямое отношение к нашей теме. Она основывается на положении, бытовавшем в прошлом и подчеркивающем современную обыденную убежденность в том, что осязание и чувства движения приводят нас «в соприкосновение» с реальностью иначе, чем другие чувства.

---

4 Образ «пары» заимствован из: *Starobinski J.* Action and reaction: The life and adventures of a couple. 2003.

> «Когда мы *надавливаем* на твердый объект, сопротивление этому действию дает нашему опыту более твердое эпистемологическое обоснование чем то, что мы испытываем посредством других сенсорных модальностей. Только с помощью осязания мы, как кажется, приходим в прямое соприкосновение с реальностью – реальностью, которая активно сопротивляется нашим волевым действиям» (Fulkerson, 2015, б/п).

В самом деле значительная часть истории постижения чувства движения является историей попыток познать реальность или определить реальность через осознание сопротивления движению (см.: Смит, 2014б). Эти попытки дают представление о том, как живой субъект познает реальность, будучи участником акта «действие – сопротивление», что всегда было и до сих пор является доступным и весьма информативным признаком осознания человеком самого себя.

Чувство движения всегда оставалось центральным для исследователей сенсорных источников познания и эмпирических основ науки. Если иметь в виду место, занимаемое чувством движения в познании, приходится задуматься о том, каким образом исследователи пишут о науке в целом и как их работы могут подтвердить особенности нашего способа мышления или подвергнуть его критике. Это касается и целых структур мыслительной деятельности, лежащих в основе современных областей научного исследования. Не останавливаясь подробно на этой теме, чтобы обосновать столь смелую идею, я утверждаю, что чувство движения неизменно занимает центральное место в стремлении понимать человека *как участника, а не наблюдателя* в нашем мире. Если сформулировать это провокативно и упрощенно, то чувства движения всегда были главными для тех форм познания, которые ставят «субъективное» осознание движения в мире выше «объективного» знания, полученного в результате наблюдения за миром. Многие работы, посвященные истории науки и в противовес вышесказанному соответствующие ожиданиям современных естествоиспытателей, описывают развитие объективного знания как деятельности, при которой отделение наблюдающего субъекта от наблюдаемых объектов представляется условием достижения объективности. (Конечно, современная физика значительно усложнила философскую дискуссию на эту тему, но рассмотрение ее общего смысла все же соответствует моим задачам). Я предлагаю альтернативную историю науки, такую историю познания, в которой ученые и философы не сомневаются в роли человеческого действия в формировании знания–действия, заключенного в субъективном осознании себя как активного субъекта и участника процесса. Утверждение о необхо-

димости ввести чувство движения в альтернативную историю науки крайне важно и в ряде аспектов оригинально. Оно привлекает внимание к вкладу, вносимому осознанием собственного движения в развитие научной мысли, что по большей части прошло незамеченным для исследователей, хотя могло бы стать крайне важным. Оно также способствует появлению веских аргументов, которыми могут воспользоваться историки науки, склонные верить в самопроизвольную деятельность наблюдателя или познающего субъекта.

Таким образом, изложенная в этой книге история явно противоречит исследованиям, основанным на убежденности в неоспоримой «правильности» науки, построенной на изучении механистических, физико-химических каузальных отношений. Механистическая мысль предполагает, что движение и изменение идут «извне», влияя на материю, по своей природе инертную. Я предлагаю изучать истории того, что мыслится не инертным, а живым и движущимся. В качестве историка я не рассматриваю впрямую конструктивную метафизику и эпистемологию, но в том факте, что я излагаю материал с точки зрения процесса, а не субстанциалистской онтологии, мои пристрастия вполне очевидны.

Чувство движения, как уже было сказано, показывает, что наблюдатель не отделен от мира – так же, как и ребенок от груди матери. Из этого следует, что жизнь не является чем-то отдельным, она протекает *в связи,* и связь эта прежде всего прослеживается в нашем осознании движения. Главы книги содержат подтверждение этой моей мысли и в способе изложения истории, и в выборе конкретной темы, сформулированной как чувство движения. Книга начинается с обзора современных проблем, связанных с конструктивными отношениями – между человеком и человеком, а также между людьми и землей. Я касаюсь этих проблем, показывая, как люди выражают свое осознание движения, а это прекрасно понимают дети, пешеходы и танцоры (Smith, 2020a, 2021).

История, как мы можем заметить на данный момент, приводит к дискуссии о том, что говорит натурфилософия о «силе», поскольку «сила» – это расхожее и очень легко поддающееся адаптации слово, которое связывает субъективный опыт движения с происходящими в мире изменениями. Оно занимает центральное место в рассуждениях, привязывающих осознаваемое движение к убежденности в каузальных отношениях и даже к онтологии отношений в целом (включая политические отношения).

Полноценное и всеобъемлющее научное знание должно включать наряду с объектами познания познающего субъекта. Такое знание избегает дуализма, разделения на «субъект–объект», «познающий–позна-

ваемое», «сознание—тело». В обыденном языке существует выражение: «схватить» мысль, то есть понять ее. Или другое выражение: «установить контакт», «найти подход к другому человеку». В этих выражениях, как и в танце или даже в простой в ходьбе, субъект и объект, сознание и тело не противопоставлены.

Раскрытие заявленных здесь тем и амбициозных намерений предполагает большой объем работы. Я не стану просить у читателя за это прощения, хотя мне придется взвалить на себя бремя, вызванное необходимостью объяснять огромное количество неожиданных связей. В то же время и у читателя будет свое бремя – воздержаться от требования получить полную историю тех или иных истоков современного специального знания. Несомненно, достоинством исторического исследования является тот факт, что оно отдает должное разнообразию и сложности жизни, которую мы проживаем в реальности и о которой размышляем. Наградой нам будет сохранение высокого идеала – «уверенно смотреть на жизнь и видеть ее целиком», как сказал Э. М. Форстер в 1910 году (Форстер, 2014, с. 69), или, как утверждал Кьеркегор в 1846 году (Кьеркегор, 2005, с. 538), «выполнять требование экзистенции: *соединять вместе*».

Чувство движения

Что же представляет собой чувство (или чувства) движения? Этот, по всей видимости, прямой вопрос, касающийся самого чувства движения, но не его восприятия, подрывает общепринятый способ рассуждения о чувствах. Не следует ожидать простого ответа на этот вопрос или однозначного определения чувства движения. Современные физиологи и психологи считают, что это чувство зависит от того действия, которое производят нервные окончания в мышцах, суставах, кожи, сухожилиях и других тканях в сочетании с той работой, которую осуществляют внутреннее ухо и другие чувства. Это сенсорная нервная функция, активируемая реальным движением тела. Как и в случае других чувств, существующее состояние нервной системы и деятельность таких психологических функций, как память, внимание и предчувствие, формируют то, что ощущается нами в реальности. В XIX веке многие ученые считали, что двигательные процессы, управляемые из единого центра, также в какой-то мере вносят свой вклад в чувство движения, и современные авторы так или иначе возрождают эти взгляды. Такие рассуждения о централизации данных процессов связывали науку об осознании собственного движения с чрезвычайно непростой темой человеческой

воли и способствовали созданию образа индивида как деятеля, самостоятельно инициирующего движение. Но даже для современного ученого, не поддерживающего идею такой широкой трактовки чувства движения, чувство это представляется очень сложным. Эта сложность сохраняется, поскольку наряду с осознанием человеком своего движения, позы и расположения частей тела, а также общим не вполне определенным ощущением всего тела существует весьма важная область неосознанного управления позой и движением, зависящего от сенсорного воздействия периферийных нервных окончаний, реагирующих на движение. Это сфера функционирования проприоцепции.

Нужно сказать, что слова «кинестезия» и «проприоцепция» трактуются современными учеными неоднозначно, хотя некоторые авторы пишут так, будто эти термины очевидны или, по крайней мере, должны быть таковыми. Я подразумеваю под термином кинестезия сознательное восприятие человеком собственного движения, а под проприоцепцией – сенсорную нервную систему, в значительной степени – хотя и необязательно – функционирующую без такого сознательного восприятия, ключевого для координации движения и позы[5]. История данного термина приводится ниже.

Современный словарь предлагает следующее определение кинестезии: «Способность осознавать положение и движение частей тела с помощью сенсорных нервов (проприоцепторов) в мышцах, суставах и т. д.; чувство, вызывающее такое осознание» (Shorter OED, 2007, p. 1505). Это определение демонстрирует, что обыденный язык удивительным образом соединяет кинестезию как с сознанием, так и с телом. В одном предложении мы встречаем слова «способность», «осознание», «положение и движение», «сенсорные нервы», «мышцы и суставы» и «чувство». Включение в исследование этих двух планов было характерной приметой более ранних работ, посвященных чувству движения. Ни тогда, ни сейчас нельзя это объяснить непоследовательностью или недомыслием. Скорее всего, обыденный язык точно передает живые процессы – процессы, которые становятся мертвыми абстракциями, если их рассматривать только в ментальной или только в физической сфере.

Есть еще один аспект. Бессознательная информация, получаемая от движения глазных яблок, от вестибулярного аппарата внутреннего уха и, вероятно, также от тканей тела, играет большую роль в зрительном чувстве. И это, в свою очередь, включает восприятие движения других объектов – объектов, расположенных на расстоянии, – в наше

5 Поэтому неверно называть проприоцепцией «восприятие человеком различных частей своего тела в пространственном отношении друг к другу», как это делает Моретт (Maurette, 2018, p. 9).

чувство движения. Результат всего этого, следующий из осознанного понимания движения, особенно когда оно, активизированное или самопроизвольное, приводит к прикосновению или когда прикосновение дает информацию другим чувствам, в настоящее время часто именуется гаптическим восприятием, или гаптическим чувством. Такое восприятие, согласно современной терминологии, «воплощено» (то есть «становится присущим плоти»; *англ.* embodied) – оно подразумевает вовлеченность всего тела[6]. Зрительное восприятие включает не только воздействие света на сетчатку глаз, но и возможности, основанные на физическом наличии глаз в человеческом теле.

Неслучайно современные исследователи уделяют особое внимание «воплощенным» реалиям психической жизни во всех проявлениях. Процветает изучение культуры – точно так же, как и в естественных науках, – воплощенного познания, эмоций и чувств. Таков контекст исключительного интереса к осязанию – пожалуй, самого «воплощенного» из всех чувств. Нередко кажется, что авторы не сомневаются в новизне избранной темы. Однако, как я хочу показать в этой книге, интерес к осязанию и, в частности, к ощущаемому движению как осязательной модальности на самом деле имеет долгую и знаменательную историю. Не думаю, что осязание не учитывалось или игнорировалось до того, как современные исследователи пришли к пониманию его первостепенного значения. В самом деле, несмотря на то, что книга Пабло Моретта называется «Забытое чувство», автор начинает свои рассуждения со следующего замечания: «Но осязание никогда не было по-настоящему забыто. И это не одно чувство: их много. <...> Оно вездесуще, как само чувство жизни» (Maurette, 2018, p. ix–x).

Попытки описать чувство движения подрывают саму идею описания чувств и их количества. Задача, казалось бы, вполне очевидная, однако оказывается, что это далеко не так. Принято считать, что существует пять чувств – осязание, обоняние, вкус, зрение и слух. В то же вре-

6 Об использовании термина «гаптическое восприятие» в отношении действенного прикосновения см.: Warren, 1982. Немало научных работ посвящено «воплощенному» и «ситуативному» познанию, в том числе см. работы Алена Бертоза и Жан-Люка Пети (Berthoz, Petit, 2008), Шона Галлахера (Gallagher, 2005, 2008). Гаптика (или хаптика) является отраслью науки, занимающейся сенсорным интерфейсом, который в настоящее время чрезвычайно востребован как с академической, так и коммерческой точки зрения, для разработки виртуальной реальности и компьютерных технологий. Об истории этих разработок см.: Parisi, 2018. Однако Дэвид Паризи, рассматривая виды осязания и прослеживая историю кинестезии и проприоцепции как часть истории осязания, все-таки мало говорит именно о чувстве движения.

мя никто не возражает и уж точно не видит никакого противоречия, если мы говорим о чувстве интуиции, чувстве удовольствия или боли, чувстве тела, чувстве страха или восхищения, об экстрасенсорном восприятии и других чувствах. Таким образом, наша история начинается с краткого экскурса, посвященного чувствам вообще. И это создает фон для понимания того, чем отличается чувство движения от чувства осязания. Впрочем, некоторые современные авторы продолжают настаивать на их тесной связи. Рэтклифф, к примеру, рассматривает чувство движения как неотъемлемую часть осязания: «Тактильное восприятие без проприоцепции и кинестезии <…> было бы настолько обедненным, что имело бы отдаленное отношение к феноменологии и различительной способности, которую мы ассоциируем с осязанием» (Ratcliffe, 2012, p. 425)[7]. Можно прийти к выводу, что для определенных целей полезно рассматривать осязание и чувство движения вместе, а иногда полезно их различать. Живая реальность, как настойчиво утверждает Максин Шитс-Джонстон, состоит в том, что мы всегда что-то осязаем посредством движения (Sheets-Johnstone, 2012, p. 193).

Все виды мыслительной деятельности, естественно включающие сенсорную деятельность, имеют «конкомитантов» (сопутствующие обстоятельства) в области нервной системы или, как сказали бы большинство представителей естественных наук, на ней основываются. Термин «конкомитант», употребляемый в научной литературе второй половины XIX века, является относительно нейтральным для описания отношений между сознанием и телом или между сферой осознаваемого и сферой нейронных процессов[8]. Закономерности и философия этих

---

7 См. также: Ratcliffe, 2013. Я благодарю Мэтью Рэтклиффа за то, что он поделился со мной версией этих работ до их публикации. Хотя принято включать чувство (или чувства) движения в какой-либо подкласс внутри чувства осязания (или именовать тактильно-кинестетическим чувством), Максин Шитс-Джонстон (Maxine Sheets-Johnstone, 2011) все же критиковала – и, по-моему, справедливо – тот факт, что такой подход имеет тенденцию обособлять или вообще игнорировать важность и действительное главенство ощущаемого нами собственного движения над чувством тактильного контакта. О современной расстановке приоритетов в этой области см.: Fulkerson, 2014, 2015. В последней статье Фулкерсон использует термин «гаптический» (*англ.* haptic) применительно к активному осязанию и определяет кинестезию как осознание движения, а проприоцепцию как осознание положения тела (что игнорирует психологические/физиологические контексты, различающие эти термины).

8 Викторианское слово «конкомитант» часто использовали, в числе прочих, Герберт Спенсер и Джон Хьюлингс Джексон. Я применяю его для постановки вопроса об отношениях сознания и тела, именуемого «эмпиричес-

отношений не являются предметом настоящего исследования. Это имеет значение, когда изучение чувств и сенсорного восприятия постоянно сталкивается с проблемой сознания и тела и когда приходится искать конструктивные связи между психологией и физиологией. Неслучайно многие ученые считают, что исследования в области сенсорного восприятия могут существенно помочь в понимании отношений между сознанием и мозгом. Следовательно, есть все основания изучать увлекательную историю доводов, утверждающих, что само по себе чувство движения в определенном смысле преодолевает то, что является надуманным или абстрактным – разделение сознания и тела. А это уже часть более широкой темы: чувство движения дает возможность понять совместимость и связанность этих двух сфер в онтологии наблюдающего субъекта.

Конкомитанты нервной системы в чувстве движения представляют собой чрезвычайно сложное явление. Последующие главы довольно детально описывают историю их изучения вплоть до начала XX века, когда были заложены основы современных исследований в данной области. В XIX веке ученые чаще всего называли чувство движения «мышечным чувством» (*англ.* muscular sense, muscular feeling), но этот термин вскоре вышел из употребления, поскольку был слишком расплывчат и неточен. Сегодня исследования продолжаются, и в настоящее время существует очень обширная и динамично развивающаяся область изучения двигательной системы. Аппарат управления движением включает, как минимум, сложнейшую систему внутреннего уха, мышцы, отвечающие за движение глаз, сенсорные рецепторы в мышцах, суставах, сухожилиях и коже, наряду с целой сетью нейронных связей, существующих между органами и мозгом, а также внутри мозга, между мозгом и мышцами и далее органами движения. Управление позой и движением предполагает «нервный цикл» от мозга к мышцам и от мышц или суставов к мозгу[9]. К 1900 году стало понятно, что окончания чувствительного нерва регистрируют сокращение или напряжение в мышцах и движение в суставах или коже и вызывают нервные импульсы. Эти импульсы, определяемые как часть системы проприоцепции, в большинстве своем бессознательны, они играют важную роль в автоматическом ре-

---

ким», или «методологическим», параллелизмом. Об исчерпывающем объяснении этого в современных трудах, посвященных отношениям сознания и мозга см.: Heidelberger, 2004, p. 165–174. В результате обращения к истории изучения чувства движения подтверждается мнение, что разделенные научные дисциплины физиология и психология представляет собой исторические конструкты.

9 Классический труд, посвященный этой теме: Bell, 1826.

гулировании позы и движения. Когда же эти импульсы воспринимаются как часть осознанного восприятия движения и положения тела, мы имеем дело с кинестезией. Все это рассматривается в единстве (что, по крайней мере, отчасти объясняет, почему разные авторы используют одни и те же термины, делая акцент на разных аспектах)[10].

Цель и метод создания интеллектуальной истории

Этот раздел поясняет, как и почему я пишу интеллектуальную историю. Возможно, он покажется несколько «академичным» и читатель, пролистнув страницы, перейдет к собственно истории. Но история эта, как, впрочем, и любая другая, никогда не излагается как предмет.

Предметом является претензия на знание, сформулированное в идеях об ощущаемом движении. Этот предмет гораздо большей важности и охвата, чем поначалу может показаться. Чувство движения сформировало субъективность и связало ее с переживаемой активностью и уверенностью индивида в участии в жизни мира. Оно заняло важное место в том, что называется реальностью. И совсем не так уж очевидно, как писать работу на столь обширную тему.

Когда более 80 лет назад А. О. Лавджой говорил о «великой цепи бытия», у него была ясная цель – передать знания о формировании и влиянии определенного набора связанных между собой идей западной цивилизации. В центре его истории было то, что он называл «принципом изобилия», идея неизбежно безграничной благости Творца, идея, развитие которой он прослеживал от древних греков до романтизма конца XVIII века (Lovejoy, 2001). Его труд был вдохновенным, хотя в то же время мудреным и, по сути дела, несостоятельным, как я считаю вслед за многими другими исследователями, когда речь заходит об идеях как сущностях, связующих столетия. Акцент исторических разысканий переместился в сторону освоения контекстуальной теории значения и, соответственно, сконцентрировался на специфике места и времени. Сама мысль об определении «унитарных» идей и об использовании их в качестве исторических субъектов оказалась проблематичной. Были и другие предложения. Например, привнести элементы формальной

10 Так, в отличие от того, что сказано здесь, распространенные объяснения проприоцепции и кинестезии следующие: проприоцепция – это «чувство положения тела в пространстве», а кинестезия – это чувство «движения тела». Первое называется преимущественно «когнитивным», а второе преимущественно «бихевиорическим»: Proprioception and kinesthesia/ Processing the environment, 2013.

методологии в историческое изучение познания и философии. Однако возможность формализации истории познания вызывает скептицизм, как вызывает скептицизм и существование формальных и трансисторических условий, разделяющих научное и ненаучное знание[11]. Вследствие этого как историк познания я пишу свободно – так, как мне представляется подходящим для данного конкретного случая. Ясности требует задача, а не формальная методология.

Для соответствующего жанра, по-видимому, не существует иного определения, кроме как «интеллектуальная история». Это история того, что говорили о чувстве движения люди, которые, как им казалось, наилучшим образом систематизировали свои идеи. Поэтому появление жанра исторического изложения, в котором содержанием является познание, «теория», или, точнее, философское размышление и анализ, становится неизбежным. Разговоры о познании всегда в первую очередь связаны с рассмотрением того, что, собственно, составляет знание. Размышление и анализ необходимы для осмысления значений, которые имелись у понятий, описаний и объяснений, а также для понимания совершенной работы. В этом смысле данная история – это философское предприятие.

Я поддерживаю две идеи интеллектуальной истории, хорошо разработанные ранее. Первая – считать познание предметом истории. Такое решение ни в коей мере не умаляет важности истории, фокусирующей внимание на материальных практиках, социокультурной жизни или основах управления, однако оно подчеркивает значимость познания и веру в сотворение мира.

И вторая – писать историю с широким охватом, историю, в которой существуют связи, проходящие сквозь времена, сквозь дискурсивные и практические области, в противовес тем историческим работам, которые с большей очевидностью демонстрируют узкопрофессиональный подход с его склонностью к деталям. Исследования интеллектуальной истории могут быть специализированными и узкими или же широкими и выявляющими связи или «открытые поля», по выражению Джиллиан Бир (Beer, 1996). Все зависит от цели. Для разных целей существуют различные формы познания. Чувство движения, как будет показано,

---

11 История понятий (*нем.* Begriffsgeschichte) была предложена Райнхартом Козеллеком в 1960-х годах. На ход дискуссии о научности в естествознании и медицине во Франции повлиял Жорж Кангилем. После публикации работы Мишеля Фуко «Порядок вещей» были попытки идентифицировать эпистемы, дискурс и практики в определенный исторический период. Недавно Янина Велман предложила свою интерепретацию эпистемы безотносительно к идеям Фуко в «Искусстве становления» (Wellman, 2017).

напоминает слона в посудной лавке специализированных научных областей. Слону требуется простор.

История проходит через несколько видов знания, соединяя области исследования, которые обычно существуют отдельно, в зависимости от интересов ученых и научных дисциплин. Используя современную терминологию, можно сказать, что история междисциплинарна. Сразу же необходимо добавить, что слово «дисциплина» имеет два значения – одно, связанное с интеллектом и нравственностью, и противоположное ему, институциональное. Это последнее предполагает изучение множества, на первый взгляд, самых разных явлений, либо углубленный анализ чего-то одного (однако, если обратиться к метафоре Исайи Берлина, речь в данном случае идет скорее о «лисе», чем о «еже») (Берлин, 2001).

Ранее не было проведено широкомасштабного исторического исследования, посвященного развитию научных представлений о чувстве движения, хотя есть статьи о явлении и самом термине «кинестезия», а также о развитии научных и медицинских исследований сенсорного мира, выходящего за рамки пяти чувств (Jones, 1972; Wade, 2011). Но именно труды двух ученых, чьи научные интересы довольно трудно конкретизировать, Жана Старобинского (французская литература и история идей) и Дэниела Хеллер-Роузена (сравнительное литературоведение), обеспечили данной книге, пожалуй, наиболее увлекательный контекст. Старобинский писал о науке и образности «действия и противодействия» («action and reaction») в жизни, Хеллер-Роузен об «общем чувстве» («common sense») – чувстве, которое соединяет впечатления в единый мир (или, как говорится в некоторых рецензиях, рождает восприятие из ощущений) (Heller-Roazen, 2007; Starobinski, 1977, 1989, 2003). Данное исследование раскрывает историю «телесного чувства», субъективного чувства «воплощенной» жизни. Можно сказать, что теперь мы начинаем понимать, как и когда чувство движения стало отдельной, самостоятельной темой. Эта тема привнесет в историю науки такие аспекты, которые никогда ранее не считались связанными с чувствами, а именно соображения о причинной обусловленности, агентности и силе. Всё это, начиная с XVII века, открывает дорогу к вопросам об отношениях между психологией и натурфилософией.

История имеет собственные задачи, являясь научной дисциплиной, не обслуживающей интересы современных естественных наук и философии. Об этом следует сказать, потому что иногда ученым-естественникам и философам не приходит даже в голову об этом задуматься. Таким образом, необходимо понимать, как неизменно и делают адепты интеллектуальной истории и истории науки, что, поскольку пред-

мет истории – знание, существует диалог между тем, что создает научное и философское знание сегодня, и тем, что создавало его в прошлом. Фактически все виды исторических исследований имеют общую черту: автор, пребывая в настоящем, должен найти способ описать отношения, связующие современность с тем, что считается прошлым. Следовательно, нужно принять тот факт, что осязание во всем своем разнообразии представляет собой актуальную тему в современной дискуссии, будь то науки, изучающие сознание и мозг, или философия. В равной степени следует учитывать и пристальное внимание культуры, эстетики и антропологии к разного рода человеческим движениям – от жеста до футбола. В настоящее время отмечается огромный интерес к «воплощению» – в перформансе, в искусстве движения, например, в танце, в спорте, в альпинизме, в пространственных и гаптических отношениях между людьми, в отношениях между людьми и архитектурой, пейзажем, окружающей средой, а также в эмоциях. Существует постоянный соблазн связать эти современные интересы с историей.

Интеллектуальная история, однако, не просто содействует диалогу между историей, философией и естественной наукой, поставляя им информацию для обогащения дискуссии. Она может, кроме того, высветить или даже проверить на прочность общепринятые способы рассуждения. Многих ученых можно назвать неформальными реалистами по отношению к изучаемому ими миру, а специалисты, работающие в области физиологии и неврологии, полагают, что исследования сенсорного восприятия объяснят нам окружающую реальность. Одновременно с этим люди, как правило, чувствуют себя вовлеченными в реальность, когда двигаются, особенно в случае искусств, основанных на движении. Ученые, обычные люди и исполнители «знают», как их ощущение воплощается при взаимодействии с миром. По причинам, имеющим глубокие исторические корни, люди всегда чувствуют в осязании и движении нечто на редкость реальное, нечто неоспоримо воплощенное. Поэтому так значимы фигуры речи, которыми открывается эта глава. Писать историю чувства движения в понимании человеком мира – значит писать историю ощущения реальности нашего мира. Отсюда неизбежно возникают вопросы о том, какова эта реальность. В последующих главах будет рассказано о ходьбе, горных восхождениях и танце как о занятиях, во время которых, по многим свидетельствам, человек особенно явственно ощущает реальность. Есть причины, почему вышеперечисленные занятия, как и другие, им подобные, вызывают такой энтузиазм, важные характеристики этих причин может раскрыть интеллектуальная история. Я предлагаю объяснение, почему всегда считалось и до сих пор часто считается и с воодушевлением утверждается,

что чувства осязания и движения имеют особый эпистемологический статус.

Неизбежно существование и связанных с этой других тем, которые я могу лишь наметить по ходу истории. В данной связи можно отметить область изучения культурной истории движения наряду с интеллектуальной историей систематизации научных знаний о чувстве (или чувствах) движения. Такие исследования посвящены чувствительности к движению, его качественным характеристикам, а также представлению и символизации чувствительности в жесте, языке, повседневной жизни, в искусствах, спорте, ритуалах и работе, а кроме того, в реакции на изменения технологий, производства и потребления[12]. И подобные работы существуют. Имеется, в частности, обширная историческая литература, в которой прослеживаются связи между искусствами, науками и чувствами в романтической культуре конца XVIII—начала XIX вв. То же самое можно сказать и о модернизме столетием позднее[13]. Естественно, я надеюсь внести свой вклад в данную тему. В рамках интеллектуальной истории, пожалуй, это можно сделать по двум направлениям. Во-первых, в культурной истории есть тенденция не подвергать анализу используемые понятия и категории. Так, например, широко цитируемая история осязания как чувства, полная многословных описаний, оказывается принадлежащей бесконечному количеству научных областей, что ведет к частичной потере фокуса исследования (Classen, 2012). Неспроста психолог Дэвид Кац говорил (в 1925 году) о почти неистощимом мире осязания (Katz, 1989, p. 23)[14]. Более того, иногда отмечается недостаток в разграничении между признанием случайного влияния и выявлением общего исторического фона — выявлением, требующим уделить внимание широкому контексту в противоположность более узкому, присущему конкретному описанию[15]. Во-вторых, в различных

12 О тактильности и технологии см.: Parisi, 2018. Следует отметить, что, как почти все современные исследователи, я ничего не говорю об осязании и воплощении в связи с инкарнацией или воскресением, то есть о том значительном месте, которое занимает в религиях вера в осязаемую реальность тела.

13 Crary, 1992; Jordanova, 1999; Müller-Sievers, 1997; Wellmann, 2017. О модернизме см.: Сироткина, 2016; Alexander, 2017; Brain, 2015; Crary, 2001; Reynolds, 2007; Veder, 2015.

14 Автор исключительно глубоко рассматривает язык осязания и его метафорическое содержание (Katz, 1989, p. 238–245).

15 В качестве примера я мог бы привести мнение Дейвида Паризи (Parisi, 2018, p. 102) о психофизике как «доминантной парадигме» в психологии конца XIX века. Сколь бы важной ни была психофизика в переносе психологи-

историях осязания слишком мало внимания уделяется связи осязания и движения. В самом деле, авторы, по-видимому, считают наличие отдельных чувств чем-то само собой разумеющимся. Это часть более общего некритического предположения, что психологические категории принадлежат «естественным видам»[16]. Кажется, что историки культуры в целом не осознают сложности при написании «истории психологии», словно это естественно существующая область с установленными категориями и даже словно эта область «естественно» превращается в отрасль современной неврологии. Данная же история, наоборот, исходит из философского принципа, что «природа ни на что не „делится“. Наши концепции имеют различные цели» (Bennett, Hacker, 2003, p. 368). Таким образом, мы намереваемся более подробно проанализировать и продемонстрировать в историческом аспекте то, что было написано об осязании и движении.

Существует также культурная антропология чувств, о которой я, к сожалению, говорю очень мало. Открытым остается вопрос, каким образом и в какой степени субъективность и чувствительность применительно к движению изменяются в историческом времени и различаются у разных народов. Нам об этом известно немного. Как заметила Шитс-Джонстон, «представление людей о движении не входит в список тем, исследуемых антропологами» (Sheets-Johnstone, 2011, p. 234, note). И всё же историки отмечают, к примеру, новый опыт освоения скорости в XIX веке. Сначала – на железной дороге, потом в различных вариантах на велосипеде, автомобиле и – несколько позднее – на самолете. Гиллель Шварц опубликовал глубокое исследование нового опыта

ческих практик в лабораторию и в историю гаптических исследований, «психология» в целом была отмечена отсутствием доминантной парадигмы, отсюда и жаркие споры о том, в каком направлении ей следует двигаться. Другим примером является название труда Классен об осязании «Глубочайшее чувство» (Classen, 2012). Название это было, по-видимому, подсказано переводом на английский язык мильтоновского памфлета (написанного на латыни), в котором автор защищается от нападок тех, кто считал, что слепота была послана ему в наказание за то, что он одобрил смертный приговор Карлу I. В соответствующем отрывке Мильтон сравнивает «чувства» с духовным пониманием, которым он якобы обладает. Слепой Мильтон сравнивает свою слепоту со слепотой своих критиков: они «погружены в самое низменное чувство, так связавшее ваши умы, что вы не в состоянии увидеть ничего здравого и добродетельного». Он говорит о том, что «чувственные» чувства ниже, чем духовные. Осязание его не интересовало. См.: Milton, 1933, p. 71; Classen, 2012, p. 54; Parker, 1996, vol. 1, p. 436.

16 Поставив недавно под сомнение «естественные виды» в психологии, Курт Данцигер внес весомый вклад в науку (Danziger, 2008).

вращения, наиболее ярко представленного аттракционами Спиральная горка и Американские горки в 1890-е годы. В последние десятилетия XIX века новые виды движения также появились в альпинизме и в современном танце, о чем будет рассказано ниже. Еще позднее возник, например, новый опыт движения застежки-молнии. Тем не менее эти темы в основном оставлены для другого времени и других авторов, которые рассмотрят изменение чувствительности к движению, вызванному всеми вышеуказанными явлениями (Schwartz, 1992)[17].

Здесь следовало бы сказать несколько слов о методе. Последующие главы составляют схему или общий план концептуального и эмпирического осознания чувства движения. Для этого рассматривается широкий диапазон первоисточников и даются соответствующие ссылки. Кроме того, указываются важные работы, отталкивающиеся от первоисточников. Нельзя сказать, что я сосредотачиваю внимание на каком-то одном корпусе источников или же узкой группе авторов. Тема данной работы скрепляет различные точки зрения (и в этом смысле наша история может включать труды А. Лавджоя, хотя и не исходит из его «унитарных» идей)[18]. Цель – не интерпретировать заново «классические» тексты и не создать интеллектуальную биографию прославленных авторов, а скорее отдать должное тому обилию исследований, которые посвящены ощущению человеком собственного движения. Например, если в работе присутствует отсылка к великому труду Спинозы «Этика», то потому лишь, что у Спинозы говорится об имманентном движении или врожденной способности действовать, что напрямую касается нашей темы. Я не берусь давать новую интерпретацию труда Спинозы, что было бы слишком самоуверенно, учитывая необыкновенное богатство мыслей ученого, и, кроме того, потребова-

17 Джеффри Ллойд любезно поделился со мной размышлениями о более широкой картине, включающей древний мир Европы, а также китайскую и японскую науку и медицину (например, диагностику по пульсу со всеми импликациями, связанными с чувством осязания). Сжатый сравнительный анализ предполагаемых естественных психологических видов см.: Lloyd, 2007. Констанс Классен и Дэвид Хауз в значительной степени способствовали развитию сравнительной истории и антропологии чувств: Classen, 1993, 2012, 2014; Howes, 2003, 2005, а также: Stoller, 1997. Рассуждая о метафорах, основанных на осязании окружающей реальности, социолог Дэвид О. Эдж, занимающийся науками и технологиями, не так давно заметил: «Примат осязания как тестирования реальности, скорее всего, культурно обусловлен, то есть в других культурах могут появиться другие приоритеты. Можно предположить, что это верно для различающихся ассоциаций и свойств зрения и осязания» (Edge, 1973, p. 56).

18 Две работы по сравнительной методологии: Riskin, 2016; Seigel, 2005.

ло бы детального исследования исторического контекста. Точно так же, если в книге упоминается медицинское описание раздраженных волокон, предложенное Эразмом Дарвином, то не потому что моя книга является путеводителем по наследию Дарвина (яркой личности, неизменно привлекавшей внимание историков науки и медицины). Речь идет о том, что этот ученый выделил мышечное чувство, чего до него никто не делал. Для этого аспекта дарвинского труда необходимо определить контекст. И наконец, данная работа не предполагает вовлеченности в дискуссии специалистов по поводу толкований конкретных текстов в тех случаях, когда это уводит слишком далеко от темы.

Подводя итог

Теперь остается сказать несколько слов о последовательности моих рассуждений и содержании каждой статьи.

История постижения чувства движения, если ее рассматривать в связи с феноменологией действия, а также с физиологией и психологией проприоцепции и кинестезии, на редкость обширна. Я принял решение сохранить эту широту охвата темы, обосновав, почему это так важно для повествования, и не рассматривать лишь один, отдельно взятый ее аспект. Изложение подчиняется хронологическому порядку размещения нескольких сравнительно небольших глав, каждая из которых посвящена определенной теме.

Самым существенным является то обстоятельство, что чувство движения, рассматриваемое как часть чувства осязания и чувства тела, часто и настойчиво рассматривается как глубочайший, первозданный способ познания реальности – реальности своего «я» и окружающего мира. Следовательно, отправной точкой (глава 2) будет служить новая наука XVII столетия, поскольку именно естествознание в современном западном мире установило нормы для объективного истинного познания. Я рассматриваю импликации, присущие новой науке в ее воззрениях, которые почти столетие назад Альфред Норт Уайтхед назвал «научным материализмом». Однако я ставлю под сомнение степень достигнутого между учеными соглашения об объяснении явлений в терминах материи и движения как нормативов для исследования. Многие, причем каждый по-своему, продолжали говорить о действующих в мире высших силах. К ним было привлечено внимание влиятельными философскими рассуждениями Спинозы, Лейбница и Локка. В XVIII веке для трудов, посвященных чувственному познанию, большое значение имела дискуссия о действующих высших силах. Она была центральной

темой в контексте, который сделал осязание и – в самом конце столетия – чувство движения столь важными в теории познания.

Глава 3 определяет место истории дискуссии о чувствах, особенно о чувстве движения. Впервые «пять чувств» были выделены Аристотелем, и именно представление о пяти отдельных чувствах главенствует с древних времен до сегодняшнего дня. Но многие отмечали, что осязание, судя по всему, выделяется среди других чувств. Новая наука подкрепила уверенность в специфическом характере осязания, и это чувство описывалось как источник непосредственного познания реальных или первичных свойств материи – ее массы и протяженности. В начале XVIII века «теория зрения» Джорджа Беркли расширила представление об осязании, показав, что оно составляет основу зрительной способности видеть даль. Это вызвало дискуссию о фактической природе осязания. Кроме того, в культуре общей образованности, в противоположность специфически философской культуре, развивалось восприятие осязания как выразительного чувства, связанного с личными отношениями и осознанием себя как воспитанного человека с хорошими манерами. Язык осязания и язык эмоций виделись как очень близкие.

Появились труды, претендующие на расширенное, систематическое описание сенсорного обретения знания, в которых центральное место отводилось осязанию. Эта линия прослеживается (глава 4) в работах XVIII–начала XIX вв., особенно у французских философов от Этьена Бонно де Кондильяка (ок. 1750 г.) до Антуана Дестюта де Траси (1790-е годы), а затем у Мен де Бирана. Эти ученые оставили исчерпывающие описания развития осознанного восприятия действия как оппозиции сопротивлению. Они проанализировали осязание и ощущения, передаваемые телесными чувствами. Их труды стали решающими в выделении дифференцированного, отдельно существующего чувства движения. Биран пошел еще дальше и приписал осознание действия, результатом которого становится движение, непосредственному пониманию человеком волевой активности собственного «я». Биран предложил философское обоснование распространенного убеждения в непосредственном знании души, своего «я» или личности как агента движения.

Чтобы понять значение признания своего «я» как источника агентности, необходимо вернуться к натурфилософии XVIII века – философии, получившей огромный объем знания от новой науки. В рассуждениях об активности, будь то человеческая деятельность, силы природы, «жизненные силы» или творческая и неизбывная сила божества, прослеживались связи между натурфилософией и анализом осознанного

восприятия, идущие в обоих направлениях. Эти темы поднимаются в главе 5 в качестве общей картины, на фоне которой рассматривается представление о том, что деятельность ощущается в движении и в сопротивлении движению. Здесь уместно пояснить использование слова «сила», широко употребляемого в натурфилософии и исследованиях, посвященных познанию. Это, в свою очередь, требует описания различных пониманий каузальности и краткого изложения важной мысли о том, что, совершая действие, двигаясь, человек получает непосредственное ощущение каузальной силы как реального процесса.

После того как были написаны вышеуказанные главы, посвященные интеллектуальным основаниям нашей темы, я перешел к главе 6, в которой рассматривается научная литература с 1790-х до 1820-х годов, содержащая прямое упоминание чувства движения, именуемое «мышечным чувством». Глава содержит теоретические положения, обусловленные трудами Эразма Дарвина, экспериментами, посвященными зрению, Иоганна Георга Штейнбуха и особенно эмпирическим вкладом Чарльза Белла. Анатом Белл ввел в английский язык термин «мышечное чувство» («muscular sense»), назвав его «шестым чувством». С этого момента современные ученые обычно отсчитывают появление науки о чувстве движения. И если на французском языке возникли труды об осознании пары «действие–сопротивление», то по-английски в области, именовавшейся тогда «ментальной наукой» («mental science»), были опубликованы работы, посвященные обретению знания. В 1820-е годы Томас Браун и Джеймс Милль высказали мысль о том, что мышечное чувство играет принципиальную роль в процессе познания, оценив таким образом это чувство как центральное, что было учтено при последующем его изучении в психологии.

Не обращаясь непосредственно к развитию исследований мышечного чувства в физиологии и психологии XIX века, в следующих двух главах я обращаюсь к рассмотрению широкого интеллектуального контекста исключительно теоретических работ. В главе 7 исследуются идеи немецкой идеалистической философии и романтическое видение самосознания человека, основанное преимущественно на самопроизвольной активности духа. Моя цель – дать представление о чувстве движения как чувстве активности (чего не добиться путем более узкого подхода к истории науки о мышечном чувстве), имманентном «живой сущности». Отсюда и название главы «В начале было Дело» – знаменитое утверждение Фауста. Следуя этой теме, мои рассуждения затрагивают теорию отношений Маркса и понимание воли Шопенгауэром как космического обоснования существования. Эти труды косвенным образом также отдают должное чувству движения.

Следующая глава 8 переходит от обстоятельного анализа чувства движения в интеллектуальной культуре в целом к более детальному исследованию англоязычного научного контекста. Пожалуй, именно здесь признание связи мышечного чувства с теорией «воли» и «силами природы» в натурфилософии получило наиболее развернутое описание. Уильям Джеймс даже высказывался критически о «теории чувства воли, мышц, силы» (the will-muscle-force-sense theory). Так называемое «чувство силы» (force-sense), неразрывно связанное с чувством движения, имело первостепенное значение для психологических исследований Александра Бэна и Герберта Спенсера, которые в конце XIX века повлияли на развитие натуралистической научной психологии. Их труды в собственном преломлении развивали викторианский взгляд на сущность «воли».

Рассмотрев историю идей о том, что действие порождается силой, и о том, что инициированное действие ощущается при осознании этой силы, я обращаюсь к эмпирическим исследованиям в физиологии и психологии. Глава 9 представляет собой наиболее подробный по сравнению со всеми существующими рассказ о физиологических исследованиях мышечного чувства. Эти исследования были тесно связаны с клинической медициной и отчетом о «живых экспериментах», раскрывающих функционирование чувств. В 1880 году в данном контексте врач-невролог Генри Чарльтон Бастиан ввел термин «кинестезия». В течение XIX века шли дискуссии о роли центрального источника возбуждения в ощущении движения (когда двигательную деятельность стимулирует мозг) в противовес роли периферийного возбуждения, идущего от мышц (или других тканей и суставов). Около 1900 года верх взяла вторая точка зрения. Это решение, установившее диапазон исследований XX века, в определенной степени включало понятие проприоцепции.

Чувства в целом и чувство движения в частности не позволяют провести четкое разграничение между физиологическим и психологическим исследованиями. Однако в начале XX века они стали отдельными дисциплинами как в институциональном, так и интеллектуальном смысле. В главе 10 говорится о большом интересе психологов, проявленном к кинестезии, особенно в Соединенных Штатах, в первые две декады XX столетия. Явный акцент делался на понимании воли, когнитивности и образной системы в моторных терминах, то есть, скорее, в терминах движения и действия, чем в терминах сенсорных процессов. Этот акцент вновь проявился и в последние декады XX века, усилив интерес современных ученых к роли чувства движения в ментальных функциях в целом.

С этого момента, однако, повествование не углубляется в анализ современных научных взглядов, а вновь выходит за рамки узкого понимания истории науки, стремясь к более широким областям интеллектуальной и художественной культуры. Начав с психологического аспекта в чувстве движения, понимаемом как чувство действия, я задаюсь вопросом, как оно соотносится с идеей человека-деятеля, то есть человека, имеющего власть и способность добиваться неких результатов. Здесь появляется политическое измерение: вопрос о том, где находится власть. На рубеже XX века в годы, когда устанавливались основания современного изучения кинестезии, существовала тесная связь между взглядами на мир, подразумевавшими наличие жизненных сил, и представлением о людях как деятелях. Это восприятие было наполнено ощущениями, когда люди видели себя движущимися индивидами, наделенными властью и встречающими сопротивление. Глава 11 посвящена описанию ощущения динамичной жизни, о которой так проникновенно говорил Ницше. Но не следует забывать и суровых критиков среди ученых-естественников и философов – особенно убежденных позитивистов – набросившихся на то, что казалось им в научном плане неряшливым и слабым, когда заходила речь о жизни и силе. Впрочем, была и контркритика, высказанная Уайтхедом, наиболее рациональная и смелая.

Выстраивая историю жизненной философии, в следующих двух главах я более подробно рассматриваю искусства и чувствительность, проявляемую человеком к движению, чем теории о чувстве движения. Цель этих глав – скорее задать направление историческому исследованию, чем воздать должное чрезвычайно богатой культуре движения, включающей, к примеру, спорт и работу, которые здесь не рассматриваются. Глава 12 посвящена ходьбе (в древние времена) и скалолазанию (новому занятию, возникшему в XIX веке), я рассматриваю, каким образом описания этих видов деятельности были связаны с исследованием чувств движения. Основной вывод: чаще всего никак. Это знаменательно. Выявление данного факта указывает на значимость подразумеваемого знания – знания, «заключенного в теле», неосознанного знания. И это стало очень важной темой в современной неврологии и в оценке всех видов моторных умений.

В главе 13 рассматривается история вида искусства, в котором наиболее ярко выражено чувство движения–танца. Современные формы «свободного» танца появились в начале 1890-х годов, то есть в те же самые десятилетия, когда установились научные основы изучения кинестезии. Отсюда возникают вопросы о связи этих событий – вопросы, которые увлекают и занимают многих современных исследователей.

Была сделана попытка, во-первых, прояснить ссылки на «модернизм», а также на воздействие различных аспектов психофизиологии на новые виды искусства. В отличие от некоторых современных историков, я не так уж убежден в значимости их прямого воздействия (за исключением отдельных случаев) и объясняю почему, особенно когда речь идет о новом танце. Но все-таки я не ставлю под сомнение важность ощущения движения, тем более ритмического, в новых видах искусства, и в этой главе рассматриваются случаи положительной оценки кинестезии. Отсюда я перехожу к рассказу о понятии телесной техники как способа описания социальной природы движения. В целом акцент делается на взаимоотношениях чувства движения и чувства жизни. Теперь становится проблематичным мое решение удержаться в рамках изложения истории без включения в него дискуссии о восприятии движения во внешнем мире. В главе не идет речь о модернизме и кинематографе, о модернизме и новых технологиях, о чем написано довольно много исторических трудов.

Следует также сказать, что в начале XX века Эдмунд Гуссерль дал толчок «движению» в философии, которое он назвал феноменологией. (Строго говоря, Гуссерль намеревался создать философию, а не «движение», хотя другие философы отнеслись к его проекту именно как к «движению».) Феноменология сделала большой и важный вклад в метод и содержание современных дискуссий о чувстве движения. Поэтому в главе 14 дается их краткая история. Работы Гуссерля, как и работы позднейших представителей феноменологии, в частности Мерло-Понти, оказали огромное влияние и стали неотъемлемой частью современных дискуссий о сенсорном мире. Исследования феноменологии также вернули ученых к двум большим темам, с которых началась данная история: во-первых, это первостепенная важность осязания и движения в ощущении истинности реальности, во-вторых, это критика способности научного мировоззрения обеспечить исчерпывающее знание при качественном осознании мира и людей как понимающих, чувствующих и действующих субъектов.

Заключительная глава не столько повторяет приведенное выше краткое содержание книги, сколько возвращается к идее писать в исторической перспективе. Здесь я не защищаю историю как форму познания – этого и не требуется. Кроме того, написание данной книги не в последней степени самим выбором глагольных времен свидетельствует об убеждении, что прошлое и настоящее находятся во взаимосвязи. История внушает нам веру в существование чувства движения при осознании человеческих отношений, то есть отношений действия и сопротивления. Это «подталкивает» нас и приводит к современной

озабоченности состоянием окружающей среды, исполнительским видам искусства, личными и политическими стремлениям действовать, а также к едва заметному бытованию осязания и движения в личных отношениях. Конечно, есть надежда, что история обо всем этом расскажет, но рассказ должен вестись в верном ключе. Такова принципиальная задача данной книги.

ГЛАВА 2
Активная сила и новая наука

> Движение материи предполагает изменение пространственных отношений. И ничего более. <...> Это великая доктрина, представляющая природу как самодостаточный, бессмысленный комплекс фактов. Это доктрина автономности физической науки <...> Состояние современной мысли таково, что отрицается каждый элемент этой доктрины, однако общие выводы из доктрины в целом упрямо сохраняются. В результате возникает полная неразбериха в научной мысли, в философской космологии и в эпистемологии.
>
> *Alfred North Whitehead* (1934, p. 18–19)

Научная революция?

История постижения чувства движения вносит большой вклад, разветвляясь неожиданно широко, в историю науки и интеллектуальную историю в целом. В данной главе я представляю обоснования этому утверждению, отмечая ценность философского содержания новой науки XVII века, поскольку оно связано с пониманием сенсорных явлений. Вначале следует вспомнить великолепный аргумент А. Н. Уайтхеда: истина новой науки зависела от метафизики, которая в нашем мире превращала наблюдателя в аномалию; она изображала познающее сознание, каким-то образом осведомленным о природе, но отнюдь не частью самой природы. Я нахожу чувство движения настолько интересным и значительным, потому что оно было и остается связанным с тем образом мыслей, который противоположен «бифуркации» (или раздвоению) – еще одно словечко Уайтхеда – познающего субъекта и познаваемого объекта. Чувство движения, как я показываю в историческом плане, понималось феноменологически как чувство, представляющее,

что происходит, когда действие находится в оппозиции к сопротивлению. Это чувство противостоящей чему-то силы или чувство воздействующей силы. В этом качестве оно играет большую роль в различных видах философии природы и философии познания природы человеком и употребляется в терминах, связующих эти два направления философии. Такими традиционно используемыми терминами обозначаются «силовые» отношения. Излагать то, что подразумевается под сказанным выше, я буду поэтапно.

Первым шагом на этом пути будет принятие некоторых очень широких обобщений, касающихся довольно дискуссионных с исторической точки зрения интеллектуальных процессов, некогда получивших название «научной революции» и положивших начало современному научному развитию. Обратимся к понятию (или понятиям) силы. Как утверждали многие ученые, создателям нового научного видения было особенно трудно сформулировать, что именно они понимают под «силой» (Gaukroger, 1995, p. 375–377). Есть кое-что новое, о чем следует здесь сказать, ибо утверждается, что понимание силы и ее представление в воображении было связано с сознанием ощущаемого действия и движения, а также сопротивления действию и движению познающего субъекта или когнитивного «я». Эта связь выявляет общие корни современных дискуссий о чувстве движения и современной критики «научного материализма» как философского мировоззрения.

Уайтхед полагал (в 1926 году), что новое естествознание XVII века зависит от новой метафизики или от определенного набора неких утверждений об истинности того, что существует, то есть того, что он называл «научным материализмом» (Уайтхед, 1990). Он полагал, что эта метафизика все еще пользуется огромным влиянием в начале первой половины XX века, хотя в то же время считал, что современное развитие физики ставит ее под сомнение. С его точки зрения, метафизика невразумительна и иррациональна, и он пытался заменить ее логически выверенной «философией организма». (Об этом более подробно будет сказано ниже.). Я не защищаю Уайтхеда как историка, хотя верно и то, что он решился на грандиозные обобщения ради достижения своих целей[1]. Сделанные с весьма авторитетным видом, эти обобщения более не выдерживают критики. Однако если добавить некоторые необходимые исторические уточнения, все еще можно утверждать вслед за Уайтхедом, что новая наука оставила нам сведения о познающем субъекте, пребывающем в состоянии растерянности. Разделив созна-

1 Именно ему принадлежит утверждение, что «самая убедительная общая характеристика европейской философской традиции сводится к тому, что она состоит из ряда примечаний к Платону» (Whitehead, 1969, p. 53).

ние и тело как две взаимоисключающие категории – одно, формально отнесенное к познающему субъекту, другое – к познаваемому объекту, новая наука не могла сказать, каким образом становятся возможны познание или действие. Вдобавок к этому, по-видимому, разгромному обвинению, согласно Уайтхеду и другим критикам (например, поэтам-романтикам и влюбленным), новая наука взращивала знания, абстрагируясь от богатства и ценности эмпирического мира. Новое научное знание было абстрактным также и потому, что не придавало большого значения пониманию человеком того, что он делает в мире, в котором есть язык, намерения и общественные правила, которые, конечно, несводимы к «природе», описываемой новой наукой.

И все же новая наука стала потрясающим интеллектуальным прорывом. Согласно общепринятой истории науки, она начала триумфальное шествие объективного познания, определившего, как сказал Томас Генри Гексли, место «человека» в «природе» и продолжившегося в эволюционной неврологии сегодняшнего дня. В этой истории объективного научного прогресса успех был обеспечен именно путем отказа от объяснительной ценности субъективных утверждений вроде «осознания» движения, «ощущаемой» силы или «целенаправленного действия» и заменой их на «объективные» формулировки, касающиеся материи и движения. Этот успех не был достигнут легко и быстро. История науки включает многое, связанное с постоянно возникающими альтернативными видами познания, а также видами исследовательского познания, которые не достигают уровня поистине научного (подлинной «научности»). К видам такого «неполноценного» научного знания, как было отмечено, относятся виталистические теории жизни и связанные с чувством движения теории о реальных, субстанциальных силах, заключенных в природе.

Среди многочисленных причин, предложенных для объяснения медленного прогресса науки, одна вызывает особый интерес. Как утверждается, основной причиной научного отставания было настойчивое перенесение на природу субъективных категорий и использование терминологии чувственного опыта для описания происходящего в природе. Примером служит история понятия силы. Для современного ученого-естествоведа было бы просто наивно составлять представление о природе при помощи аналогии с субъективным самосознанием или с ощущением силы. Субъективный опыт человека, как было отмечено, не может быть подсказкой в том, что существует в природе объективно. В классической механике силой называется математическая функция, мера изменения движения массы, а это вовсе не то, что можно обоснованно назвать вещественным или реальным. Поэтому мно-

гие авторы, писавшие о науке, отвергали описания сил природы, считая их антропоморфизмом. Проекция субъективной категории на природу и антропоморфизм ассоциировались с «примитивным» мышлением человека[2]. Однако история того, как наука заменяла антропоморфизмы «объективными» категориями, вызывает множество вопросов.

Несомненно, это тот случай, когда осязание и мышечное чувство оставались на задворках исторических исследований натурфилософии[3]. Это действительно так, хотя (быть может, следует сказать «именно поэтому») как заметил некогда психиатр и историк медицины Стенли Джексон, субъективный опыт человека, который называют чувством бодрости, чувством активности или потенциалом активности, ощущением силы или власти, ощущением усилия, чувством энергии или «энергичностью», уже давно оказался тесно связан с понятиями, касающимися изменений или активности в окружающем человека мире (Jackson, 1967, p. 604). Джексон цитировал труды от Локка и Лейбница до Рут Бенедикт, писавшей об анимизме, и Жана Пиаже, рассматривавшего понятие причинности у детей. Найдя лишь одну книгу по истории науки, связанную с данной темой, «Понятие силы» Макса Джеммера, Джексон размышлял о том, что подозрительность, с которой ученые относились к «субъективным» описаниям (а описания ощущения силы именно таковы), привели их к отказу от истории, в которой на понятийном уровне деятельность природы связывалась бы с деятельностью сознания. Такая история, как ему думалось, не представляла для ученых никакой интеллектуальной привлекательности, поскольку для них она могла стать всего лишь изложением суеверий и ложных проекций на природу человеческих чувств. Джеммер, в свою очередь, отмечал историческую связь между силой в механике, идеей о гравитационном притяжении на расстоянии и силой, узнаваемой в мышечном чувстве. Он просто утверждал,

---

2 Понятие антропоморфизма возникло в критике языка, приписывающего Богу свойства, основанные на знании человечества, отсюда оно распространилось далее, вероятно, начиная с трудов Дж. Г. Льюиса (1858), когда человеческие качества стали приписываться природе. См.: Ashton, 2006, p. 186–187.

3 Термин «натурфилософия», а не «естествознание» преимущественно использовался до конца XIX века; это свидетельствовало о том, что не было ясного понимания отношений между научными высказываниями, основанными на эмпирическом изучении природы, и высказываниями о содержании первых принципов рассуждений. Точно так же не было ясного институционального разделения науки и философии. Современные социальные формы философии и естествознания – как дисциплин, так и профессий – получили свое развитие в XIX веке.

не приводя доказательств и уточнений, что «истинное происхождение понятия [силы], конечно, находится в мышечном ощущении, ассоциирующимся с толканием и тягой» (Jammer, 1962, p. ix). У этого обманчиво простенького «конечно» есть своя история, о чем здесь пойдет речь.

Когда в 1920-е годы Уайтхед создавал свои труды, уже можно было писать о научной революции XVII века, подчеркивая, что произошел действительный переворот в метафизике, а вместе с ней в астрономии и механике, унаследованных от древних греков и получивших развитие в арабском и христианском мире. Новое знание о природе приняло форму подчеркнуто математических отношений между массой и мерами движения частиц материи. По выражению Э.Я. Дейкстерхёйса, произошла «механизация картины мира» (Dijksterhuis, 1969)[4]. Центральной мыслью стало христианское стремление не приписывать природе то, что по праву принадлежит Богу, – созидательную силу. Мир, уверяли новые философы, был бы пассивным, мертвым, если бы не действие божественной силы. Современные историки, напротив, описывают научную революцию как поэтапный процесс, изменивший социальную организацию ученых авторитетов и проходивший в естествознании, технологии и медицине, а также в астрономии и механике (Lindberg, Westman, 1990; Shapin, 2018). Примечательно, что философ Гэри Хэтфилд, рассматривавший метафизику XVII века, поставил под сомнение понятие революции в метафизике, подчеркнув более ранние тезисы Э.А. Бертта, Эрнста Кассирера, Александра Койре, Уайтхеда и других ученых (Hatfield, 1990b)[5]. Сегодня все согласны, по крайней мере, с тем, что в XVII веке прослеживалось больше связи с прошлым, чем революционности, как полагали ранее.

Настоящие доводы обеспечивают косвенную поддержку этому пересмотру. В частности, я довольно подробно говорю о том, что даже в деталях никогда не было полной «механизации» взглядов на природу. С самого начала были широкие, философски сложные и незавершенные дискуссии о том, как следует понимать фундаментальные составляющие нового знания. Суть «механистического» толкования, как было сказано, «состоит в приверженности идее инертности природы, а это,

---

4 «Механизация» была также темой работы Эдвина Артура Бертта (Burtt, 1932) и Уайтхеда (1990).

5 Хэтфилд убедительно показал историческую слабость книги Бертта. Но побудительной силой этой работы, как отмечает и сам Хэтфилд, была в первую очередь критика современного научного мировоззрения с его механистическим описанием каузальных отношений, разделением на субъект и объект в эпистемологии и различными способами описания сознания и тела. И критика эта до сих пор актуальна.

в свою очередь, обусловлено его способностью проводить четкое различие между естественным и сверхъестественным» (Gaukroger, 1995, p. 150). Даже в те времена, когда ученые, подобные Мерсенну и Декарту, формировали механистическую картину мира и интеллектуальный барьер между областями естественного и духовного, другие натурфилософы высказывали сомнения в «инертности природы» и «разделении естественного и сверхъестественного». Эти философы продолжали разнообразными способами выявлять деятельность в природе и размывали черту между материей (пассивностью) и духом (активностью). Тем не менее «механистичность» остается подходящим названием для получивших развитие научных объяснений, которые исключают цель и феноменальное богатство мира сознания и допускают лишь объяснения материальных отношений массы, инерции и движения во времени и пространстве. Такие объяснения, несомненно, были востребованы и получены, даже если образ новой науки, пытающейся их дать, был исторически более влиятелен, чем актуальность объяснений исключительно в таких терминах.

История чувства движения со всем этим связана, потому что данное чувство получило статус авторитетного источника познания действия – действия, оказываемого на материю, действия как реального влияния на механические отношения. Это чувство ставило под сомнение возможности «механизации».

Чувство движения определялось как ощущение силы, противостоящее другой силе. Можно предположить, что в дальнейшем это «ощущение» (приписываемое именно чувству движения приблизительно с 1800 года) повлияло на натурфилософию[6]. Через два века после того, как научная революция предположительно установила механистический взгляд на природу, то есть стала анализировать природу в соответствии с принципами механики, мы находим тех, кто все еще были уверены, что ощущают силу или испытывают ее воздействие. Это было

6 Любые слова, выбранные для описания элементов феноменологического осознания или сознания, такие как «идеи», «ощущения», «ментальное содержание», «представления» и др., на разных языках имеют свою историю и отягощены возможностью интерпретаций. Потребовалось бы отдельное исследование, чтобы объяснить и рассмотреть подробно их использование. Я предпочитаю наиболее нейтральный термин «осознание» (*англ.* awareness) или «феноменологическое осознание» (*англ.* phenomenal awareness), который означает то, что мы осознаем в качестве отдельно взятого феномена, и не использую явно современный термин «сознание» (*англ.* consciousness), поскольку в данной книге не ставится задача дискутировать на тему, составляет ли сознание естественную категорию. О введении термина «consciousness» см.: Carter, 2010; Hennig, 2010.

ощущение или опыт осязания и движения. Для риторического эффекта можно было бы сказать, что есть возможность раскрыть историю научной революции, которая не произошла. По крайней мере, она не привела к решающему результату, о котором некогда заявляла[7]. Ощущая действие, вызывающее движение и контакт, и ощущая сопротивление движению и контакту, натурфилософы считали разумным описывать физический мир в терминах действия и сопротивления, как и в терминах материи и движения. Таким образом, история изучения чувства движения связана с историей уверенности в том, что в природе существует деятельность или сила и что природа в результате демонстрирует, скорее, динамические процессы, чем механистические причинно-следственные отношения. Чтобы продолжить нашу историю, следует отложить в сторону вопрос о «ненаучности» всех этапов этих рассуждений. Однако замечу, что необходимо упомянуть об идеях, в которых познающий субъект рассматривался как часть мира в противовес идеям, в которых познание абстрагировалось от участия познающего субъекта в процессе познания.

Активные силы

В этом разделе подробнее поговорим о понятии силы (*англ.* force) в натурфилософии, а в следующем – о том, что писали Спиноза, Лейбниц и Локк об иной силе (*англ.* power), то есть изначально присущей или имманентной деятельности, с помощью которой Бог создал мир. Это сведения общего характера, необходимые для понимания, почему осязание и чувство движения воспринимались как источники прозрения, постигающие активность, которая лежит в самой природе творения и Бога. Следует помнить, что шли широкие и напряженные дискуссии о материальности материи и о трансцендентальном происхождении всей божественной силы. Механистический взгляд на материю таких философов, как Мерсенн и Декарт, приводил к тому, что вся сила сосредотачивалась в божественной сущности. Те же философы, которые полагали, что сила имманентна материи, наоборот, были вынуждены объяснять, как такой взгляд на вещи сопоставим с идеей трансцендентального божества (см.: Gaukroger, 1995, p. 147–152). Было ощущение, что Спиноза этого не объяснил, отсюда и яростные нападки на его фи-

7 Бруно Латур в книге «Нового времени не было» также говорил об этом (Latour, 1993), но он сделал вполне определенные заявления, касающиеся того, что составляет современность в отношениях природы и культуры, однако то, что я говорю, не зависит от этих заявлений.

лософию. С религиозной точки зрения было важно, как понимается сила – в качестве природного или божественного проявления.

Многие натурфилософы XVII и XVIII века, не в последнюю очередь и сам Ньютон, обращались к мысли, дополняющей и в значительной степени определяющей, а случалось, даже несовместимой со способом объяснения в новой механике и физической астрономии. Картина создания нового мировоззрения, изображающего природу в виде «мертвой» машины, требующей одного лишь контактного воздействия – тяги или толчка – чтобы получить те или иные явления, едва ли воздает должное разнообразию и амбивалентности в мире. К примеру, исследование жизненных понятий Джессики Рискин демонстрирует это очень ярко. Рискин цитирует великую французскую Энциклопедию 1750–1760-х годов, где «машина» описывается как «то, что служит для усиления или направления движущих сил». Такое определение оставляло большую свободу воображению: то ли машина – это активный источник движущих сил, то ли их пассивный носитель (Machine, 1772, p. 794; см.: Riskin, 2016, p. 150). Отличие «мертвой» машины от «живого» организма было далеко не очевидно. Декарт и в самом деле писал о «животной машине», но его описание крайне противоречиво[8]. Более того, в языке того времени широко использовалось слово «агент» для обозначения химических веществ, магнитов и душ животных. Такое употребление слова далеко от механистического, и оно не проводит четкого разделения между физической и жизненной силами.

Даже в толковании механических отношений имелись свои трудности. В конце XVII века существовали значительные разногласия по поводу живой силы (*vis viva*), связанные с необходимостью точного определения силы в механике. Сделать это было сложно, поскольку дискуссия шла не только об измерении силы (*mv,* означающее «импульс», или mv^2, означающее *vis viva,* то есть «живую силу»), но и о составных элементах вселенной (Iltis, 1971). Иногда под силой подразумевали меру изменения движения, а иногда реально существующего деятеля-агента. Таким образом, вопросы дефиниций, природы понятий и философских предпочтений были в конечном счете неразделимы даже в механике и, уж конечно, в понимании механических отношений в более широ-

8 Рискин (Riskin, 2016, ch. 2) сравнивает доводы Декарта с более распространенным убеждением, что животные, даже если они являются машинами, обладают некоей собственной активностью. Как пишет Рискин, Декарт высказывался двусмысленно о наличии у животных чувствительности. Философское различие между животными и людьми виделось Декарту в том, что последние имеют рациональную душу, а не в том, что последние, а не первые имеют сознание.

кой модели Творения. Это ясно дал понять Лейбниц, когда, наперекор Ньютону, он дал определение понятию vis viva и отстаивал его, найдя ему место во всеобщей метафизике действия в том виде, как он ее понимал. Сам Ньютон определял силу в механике как меру (mv), однако в натурфилософии он придерживался теологически обоснованной концепции абсолютного пространства, что давало возможность выступать за реальное разграничение пассивной неподвижной и активной движущейся материи. Как видим, новая наука не была свободна от философских вопросов. Зависимость научных дефиниций от философских аргументов стала еще яснее два столетия спустя после дискуссии о живой силе, в 1880-е годы Эрнст Мах, критикуя определение силы в ньютоновской механике (и вдохновив Эйнштейна), дал свое определение, не включавшее понятий времени и пространства (Mach, 1893).

Собственные труды Ньютона содержали как узкую дефиницию силы при механических процессах в виде меры изменения движения, так и описания реальной силы, действующей в мире. Благодаря этим последним описаниям Ньютон взвешивал возможности объяснения земного притяжения – центрального понятия в его физической астрономии, а также распространения новой науки на огромное разнообразие таких явлений, как магнетизм, химические реакции, пищеварение животных и транспирация растений. Хотя его «Математические начала натуральной философии» (1687) отличались беспрецедентной точностью и широчайшим охватом материала, понятие гравитационной силы – силы, явно действующей на расстоянии без всякого контакта, вызвало большую полемику. Предположение о том, что изменение в движении может быть вызвано силой, действующей не механически, не толканием или тягой при контакте с телом, казалось некоторым ученым возвратом к некоему оккультному объяснению, от которого с такой гордостью успела отказаться новая наука. Ньютон это прекрасно понимал и отделил «гипотезу» от точной науки. Тем не менее в «Вопросах», добавленных к следовавшим одно за другим изданиям «Оптики», Ньютон ввел идею о заполняющем пространство эфире, который состоит из мельчайших частичек – средоточий реальных действующих сил[9]. Говоря о явлениях гравитации, света, электричества, химических изменений и жизни, Ньютон прибегал к понятию силы, обозначаемому английскими словами *power* или *force,* и его выбор был, по крайней мере, окрашен или, быть может, вызван аналогией с силой, выраженной действием человека или божества. В XVIII веке многие натурфилософы считали

9 См. основополагающее исследование: Heimann, McGuire, 1971. О развитии собственных идей Ньютона после 1687 года по теме силы см.: McGuire, 1968. Об эфире см.: Cantor, Hodge, 1981.

мнение Ньютона авторитетным, поскольку он отводил значительное место силам притяжения и отталкивания в природе – силам, сравнимым с гравитацией (притяжением) и твердостью или непроницаемостью (отталкиванием). Исследователи квалитативных изменений, таких как химические превращения или ферментация, обычно рассматривали силы так, как если бы они были действительными агентами причинно-следственных отношений при притяжении и отталкивании.

Это представление о каузальных силах имеет древние корни, которые уходили в религию, поскольку вера в каузальные силы возводила источники деятельности к духу, а творящий всю деятельность дух в конечном итоге возводился к божественной силе или к единому Богу авраамических религий. С древнейших времен было принято представлять материю в сущности пассивной, а движение материи – как деятельность, вызванную духом или силой. Для христиан, к которым принадлежали Лейбниц и Ньютон, первопричиной был Бог. Но они полагали, что, создавая и поддерживая движение, он действовал с помощью силы. Также было широко распространено убеждение, что, действуя, каждый человек осознает, что является источником силы или духа. Это осознание в своей сенсорной модальности являлось осознанием движения. Субъективное осознание себя как источника движения, по всей вероятности, делало естественной веру в подобные же источники движения в мире. Отчасти по этой причине те многочисленные более поздние авторы, которые относились критически к идее действующих сил, особенно в конце XIX века, приписывали веру в духов или силы природы «примитивной» аналогии, когда субъективный опыт действующего человека переносится на действия природы. Я прослеживаю эти темы до того момента, когда было признано и названо чувство движения как таковое.

Слово «сила» занимает значительное место в натурфилософии и в понимании чувства движения. Оно не имело окончательной трактовки, хотя в механике ему были даны формальные определения. Его можно сравнить со словом «дух». Эти два слова вносили путаницу в утверждения, наполнявшие строгим дуализмом наше существование, разделяя душу и тело, божественную сущность и земной мир, активную силу и пассивную материю. В этих словах была заложена надежда, что человеческая мысль примирит мир вечный с миром временным, достижение целей с осуществлением механической перемены.

Отсылки к силам и духам, воздействующим в сущности на пассивную материю, были обычным явлением долгое время после 1700 года. Какими бы ни были причины такого отношения, но оно процветало в противовес ньютоновскому пониманию инерции, установившему ка-

чественную эквивалентность движущихся и покоящихся тел и повлиявшему на определение силы как меры изменения движения, а не причины движения. До конца XIX века некоторые ученые открыто считали, что чувство движения обосновывает веру в каузальные силы.

Таким образом, само понятие и способ описания силы могли ставить под сомнение содержание механистического объяснения. Сохранялась аналогия между божественной силой, человеческой деятельностью и изменениями в природе. Наблюдая это, Ницше записал: «Физики не смогут освободить свои принципы от „действия на расстоянии"; точно так же и от отталкивающей силы (или притягивающей). Ничто не поможет – придется рассматривать все движения, все «явления», все «законы» только как симптомы внутренних процессов и пользоваться для этой цели аналогией человека» (Ницше, 2005a, с. 345). Как замечает Ницше, отсылки к действующим силам, судя по всему, делали ход событий в мире природы, как бы повинующимся некоему закону, аналогичному «внутренним процессам». И такой способ рассуждения – «пользоваться для этой цели аналогией человека» – вытекал из того, что во времена Ницше о чувстве движения стали рассуждать как об отдельной теме. И хотя до XIX века для описания этого чувства не находилось нужных слов, тот же способ рассуждений обнаруживался и ранее.

В XVII и XVIII веках по аналогии «внутренний процесс» был распространен на понимание каузальных отношений. Поскольку людям было присуще «внутреннее» осознание себя как деятелей, применяющих силу и вызывающих изменения, им была близка идея, что видимые изменения в мире природы происходят под действием схожих каузальных сил. Дискуссия о каузальности, частью которой являлся такой взгляд на вещи, будет рассмотрена отдельно (в главах 5 и 8).

От таких рассуждений не следует отмахиваться, как это сделал в конце XIX века философ-позитивист Карл Пирсон по причине того, что не смог понять используемые научные понятия, а именно определение силы в механике (Пирсон, 1911). Дискуссия о силе как об активном начале была частью рациональной и далеко не наивной системы суждений, критиковавшей механистическое мировоззрение. Дискуссия эта перешла от Лейбница к Уайтхеду, продолжалась в философии Жиля Делёза и проявилась в современном представлении о художественном творчестве и об экологических и гуманистических проблемах. Если в XVII веке существовал новый образ мыслей, в принципе исключавший отсылки к немеханическим каузальным силам, то на практике спор о природе и реальности немеханической силы все еще имел огромное значение в натурфилософии и культуре образованных лю-

дей[10]. В XVIII веке, когда при изучении природы повсюду заговорили о силе, роль, приписываемая немеханическим каузальным силам вовсе не уменьшилась. Способ описания сил был близок способу описания того, как воспринимается осязание и движение.

Активность: Б. Спиноза, Г. Лейбниц, Дж. Локк

Средневековые арабские и иудейско-христианские ученые рассуждали о том, как субъект может быть активным и пассивным одновременно. Один лишь Бог есть чистая активность, неподвижное, но вместе с тем движущее «первоначало», первоисточник сил, воздействующих на пассивную материю, сил, подобных импульсу, которые, по мнению этих ученых, были необходимы для поддержания неестественного движения (например, движения брошенного тела). Философия Аристотеля, распространившаяся в той культуре, рассматривала жизнь в терминах действующих сил, понимаемых как качества или способности душ – вегетативных, сенсорных и, если говорить о человеке, рациональных. Такой способ мышления не исчез сразу же с приходом новой науки. Напротив, он упрямо сохранялся, что и определило понимание осознаваемого субъектом осязания и движения.

В рамках христианского мира наблюдались очевидные и глубокие различия между представлениями об активности, имманентной сотворенному миру и реализуемой через природу того, что есть в этом мире, и представлениями об активности трансцендентальной, реализуемой через активное отношения Бога к своему творению. Здесь нет возможности вдаваться в теологические подробности данных различий. Однако следует заметить, как естественно идеи об имманентности и трансцендентальности появляются в рассуждениях об ощущаемом движении. Можно предположить, что субъективное осознание человеком собственного действия было мощным источником представления о природе и существовании источника движения как в материальном мире (имманентная сила), так и у Бога (трансцендентальная сила).

Механические принципы антиаристотелевской науки XVII века ставили под сомнение разделение на активное и пассивное состояние материи. Новая механика рассматривала движение и покой как состояния относительные, она создала научное представление об изменении движения в противоположность представлению о движении как состоянии, отличном от состояния покоя. И все же различие между ак-

10 См. обсуждение возможных связей между осязанием, активной силой и анимистским мышлением: Smith, 2020b.

тивностью и пассивностью продолжало успешно существовать. Декарт, центральная фигура в споре с Аристотелем, поддерживал это различие, разделив все сущее на душу (anima, l'âme), рациональную и способную самостоятельно действовать, и тело, инертное, пассивное, способное двигаться только благодаря импульсу, приданному ему Богом в момент творения и в дальнейшем сохраненному в виде движения. Ньютоновская наука XVIII и XIX века также придерживалась незыблемости различия между активным и пассивным в рассуждениях о материи (пассивной) и о каузальных силах (активных).

В конце XVII века Спиноза и Лейбниц высказали важнейшие суждения об онтологии имманентной активности. Это имеет прямое отношение к позднейшей истории понимания чувства движения, потому что движение часто трактовалось как деятельность, совершающаяся самостоятельно, как имманентная деятельность человеческого духа. Спиноза и Лейбниц заложили основы философского осмысления природы этой имманентной активности.

Критическое рассмотрение идей Декарта было широко распространено в последние годы его жизни в 1650 году и некоторое время после его смерти. Таким был интеллектуальный контекст философии Спинозы. Спиноза приписывал мировую активность присущему материи конатусу (*лат.* conatus). Этот термин переводится по-разному: и как «усилие», и как «стремление». Спиноза был принципиально против картезианского концептуального отделения пассивной материи от активного движения, приданного ей в момент творения. Он также отрицал существование душ или нематериальных сил в качестве отдельных нематериальных «агентов», как в XVII веке называли нечто, производящее движение или изменение. Для Спинозы «агентом» является все, так как «всякая вещь, насколько от нее зависит, стремится пребывать в своем существовании (бытии)» (Спиноза, 2007, ч. 3, теорема 6)[11]. Уверенность в том, что деятельность или стремление (конатус) имманентно тому, что существует, связывала воедино (о чем свидетельствуют одинаковые способы описания силы) «объективную» силу изменения во «внешних» вещах и «субъективное» осознание или чувство «внутренней» силы в человеке. Для Спинозы сила или стремление есть

11 Эдвин Керли включил в свое издание (Spinoza, 1985) приложение с латинским оригиналом, голландским и английским переводами, помогающими осмыслить понятие «стремления». У современных неврологов, трактующих ментальную активность как функцию материального мозга, проявляется потрясающая тенденция считать Спинозу своим предшественником. Однако таким образом они лишают учение Спинозы его рационалистической метафизики и недооценивают его концепцию «стремления».

не что иное, как сущность человеческой природы, а также то, что имманентно материи. Эта сущность обретает индивидуальность в воле (*лат.* voluntas) и влечении или желании (*лат.* appetitus) человека: «Когда это стремление относится только к сознанию, оно называется волей, а когда относится к сознанию и телу одновременно, оно называется влечением. Это влечение, следовательно, есть не что иное, как самая сущность человек» (там же, схолия к теореме 9)[12]. Если это был материализм, в котором обвиняли Спинозу, то это был материализм, в котором материя наделялась стремлением или же, как формулировалось позже, являлась разновидностью желания. В любом случае материя обладала активной силой. Сопротивление этому стремлению или силе, будь то физическая материя или человеческое тело, называется по-латыни passio (*мн. ч.* passiones), т. е. «претерпевание», «страдание» (ср.: passiones Dominica – страсти Господни, в этом значении слово «страсть» означает именно «страдание», а не «сильные эмоции»). Таким образом Спиноза возродил оппозицию активный – пассивный в виде стремление – пассивность в человеческой природе.

Философия Спинозы была формально дедуктивной и логической и относилась к миру вообще, но язык, которым он пользовался для описания индивидуальных человеческих качеств, темперамента и поведения, был языком того времени. (Богатство его описаний иногда заставляет современных читателей восхищаться Спинозой как величайшим психологом, исследующим эмоции.) Подчеркну, что Спиноза, описывая конатус, описывает силу, знакомую субъективному осмыслению, или, иными словами, сознанию. Такое осмысление позже стало предметом для рассказа об ощущаемом движении, которое понимается как идущее изнутри усилие человека для совершения действия.

Когда Спиноза принимал идею необходимости, а не свободной воли в человеческой жизни, он делал он это в терминах, все же приписывающих людям активность, хотя и имманентную миру, но не трансцендентальную, воздействующую на мир. Он отрицал наличие в мире случайности, поскольку у всего есть определяющая причина, но он проводил различие между самостоятельными действиями и действиями, производимыми по принуждению. Свобода существует, когда есть свободное движение мысли или тела, и свобода ущемлена, когда такое движение ограничено: «Свободной называется такая вещь, которая существует по одной только необходимости своей собственной природы и определяется к действию только сама собой. Необходимой же, или, лучше ска-

12 Спиноза, профессиональный шлифовщик оптических стекол, считал, что тело и сознание аналогичны вогнутой и выпуклой поверхности одной и той же субстанции.

зать, принужденной, называется такая, которая чем-либо иным определяется к существованию и действию по известному и определенному образу» (Спиноза, 2007, часть 1, определение 7). Рассуждение о вещи, которая «определяется к действию только сама собой», то есть о самостоятельном движении, привело в начале XIX века к философскому идеализму, а также питало романтические концепции о движении, воспринимаемом как осознающая себя живая сила. Чувство движения стали еще чаще связывать с чувством жизни. Спиноза более чем через столетие после его смерти перестал считаться изгоем и стал вызывать восхищение уважаемых в обществе философов, за произошедшими переменами стояли именно Гёте и философы-идеалисты. В его трудах они нашли тот самый принцип, который соответствовал их собственным чаяниям: веру в имманентную активность, в творчество природы и человека. Новое поколение философов, включая Фихте, Шеллинга и Гегеля, считало, что внутренняя активность природы в целом, наряду с внутренней активностью индивидуальной человеческой природы, проявляется в движении – движении логики в рассуждениях, движении сердца в пристрастиях, движении дыхания в органической жизни и движении нервов в жизни чувств, движении мелодии, ритма и формы в искусствах и движении свободы в истории. Движение понималось и как логическое требование, и как эмпирический факт, существующие как одна их составляющих в парах «движение–сопротивление» и «действие–скованность». «Действие–сопротивление», согласно остроумному сравнению Старобинского, существовало в феноменологическом осознании и в языке как «супружеская пара» (Starobinski, 2003).

Подобно Спинозе, Лейбниц в конце XVII века отверг представление Декарта о материи как о пассивной субстанции и утверждал, что способность действовать присуща всей субстанции (Leibniz, 1969a, p. 433)[13]. Лейбниц полагал, что даже пассивность, которую демонстрирует твердая материя (например, камень), является своего рода активностью: это «страдательность» силы, заключенной внутри тела, возникшая благодаря внешнему событию, то есть воздействию другой силы. Поэтому он пришел к следующему выводу:

> «В телесных вещах есть нечто, кроме протяженности <...> а именно сила природы, повсюду вложенная Творцом, которая состоит не в простой способности, чем довольствовались до сих пор схоласты,

---

13 Превращение субстанции в христианской мессе было важной составляющей исторического контекста этого утверждения. Поскольку мы здесь говорим об осознании чувства, историческая значимость теологического аспекта отходит на второй план.

> но помимо того снабжена устремлением или усилием [*conatus seu nisus*], получающим полное осуществление, если оно не встречает препятствия в противоположном устремлении» (Leibniz, 1969b, p. 435).

Лейбниц развил систему метафизики, включавшую понятие внутренней активности, и его описание активности оставалось ориентиром для немецких ученых в XVIII и XIX веков. В частности, для философов-психологов, осмысливавших деятельность в психической сфере и при формировании знания.

Нет необходимости решать, насколько философия Лейбница воспроизводила средневековые категории, как утверждали ее картезианские и ньютоновские критики и что отрицал Лейбниц. Однако я могу выделить два обстоятельства. Во-первых, немецкий ученый поддержал способ рассуждений, в котором был потенциал, позволявший трактовать устремление, очевидное в человеческом усилии и воле, как относящееся к тому же роду, что и активность природы. А это определило интеллектуальный контекст, в котором сравнение активности человека и природы не было «всего лишь» аналогией. Если существует чувство движения (о котором, впрочем, сам Лейбниц не задумывался), то его способ рассуждения подводит к мысли о том, что у нас есть основания полагать, что это чувство каким-то образом свидетельствует об активности мира. Через столетие и более после смерти Лейбница этот потенциал с успехом был развит в философском идеализме, в искусстве романтизма и в различных философиях жизни. И, во-вторых, теория познания, которая разрабатывалась в XVIII веке и считала осязание примарным чувством – чувством, способствующим познанию реальных качеств вещей – развивала понятие действия, отталкиваясь от того, как его обрисовал Лейбниц, в эмпирических, сенсорных терминах как чувство движения. Впрочем, точный характер и степень влияния философии Лейбница – это предмет научных дискуссий.

Думается, что натурфилософы обладали таким представлением о действии, которое было свойственно образованным людям, ощущавшим себя деятелями внутри своей культуры. Возможно, разделяя такое предположение, один из переводчиков Лейбница XX века воскликнул, используя современную терминологию: «Именно психология [то есть рассуждения о психологических состояниях]... предоставляет Лейбницу наиболее конкретные метафизические аналогии» (Loemker, 1969, p. 37). Несмотря на сомнительность употребления слова «психология» в данном контексте, это утверждение все же раскрывает то, какую значимость для философии могло иметь самоосознание человека. Философские понятия могут иметь феноменалистские источники. По Лейбницу,

человек, осознающий собственное движение, осознает и стремление (*конатус*), имманентное сущности, составляющей человека (или любое другое существо). Цель или воля – вот названия имманентного стремления души, осознаваемого путем рефлексии. У людей есть способность к рефлексии, которая воссоздает сенсорное восприятие как когнитивную апперцепцию, понимание чего-то, что находится в структуре познания в противоположность просто воспринимаемому ощущению[14]. Существует сенсорное знание активной души. И это сенсорное знание является знанием активности в общем смысле, а также «мерой» если не Бога, то природы: «Я утверждаю также, что нельзя понять субстанций (материальных или нематериальных) в их сущности без всякой активности, что активность свойственна сущности субстанции вообще и, наконец, что понимание сотворенных существ не есть мера всемогущества Божьего, но что их понятливость, или способность понимания, есть мера могущества природы» (Leibniz, 1981, p. 65; Лейбниц, б./г.).

Лейбниц приходит к заключению, что Бог – это «чистая активность», а человек – реальное, хотя и бледное ее отражение (Leibniz, 1981, p. 114). Если пересказать это обыденным языком, который использовался для описания усилия и ощущаемого движения, возникающих в душе (психике или сознании), то обнаруживается связь земного осознания человеком своей активности с активностью, присущей Богу, и наоборот, связь веры в совершенство Бога, действующего посредством творческой активности, с активностью природы и активностью человеческой души. Доводы Лейбница были логическими и метафизическими, однако они перекинули дискурсивный мостик между чувством деятеля, чувством, доступным рефлексирующей личности в культуре того времени, и материей существования.

Лейбниц называл Бога «чистой активностью», уважительно, но критически отвечая Локку. В отличие от Лейбница, Локк утверждал, что не обращается к метафизике. И в самом деле, его отказ от метафизики

14 Лейбниц ввел во французский язык слово «апперцепция» для описания деятельности души, приводящей чувственный мир к осознанному единству (см.: Leibniz, 1981, p. 134, note, p. xxvii, note). Можно сказать, что понятие апперцепции Лейбница вошло в терминологию психологической науки и служило удобным термином для рассуждений об активной трансформации чувств в осознаваемое, унифицированное содержание сознания. Когда экспериментальные исследования содержания сознания стали нормой в академической научной психологии немецких университетов во второй половине XIX века, некоторые исследователи вновь обратились к термину «апперцепция», тем самым вводя идею психической активности в психологические теории.

в пользу научной дисциплины, которую он позже назвал «естественной историей» того, что может понять человеческое сознание, объясняет позднейший статус Локка как основателя эмпирической философии и психологии. Поэтому еще знаменательнее то, что, когда Локк в самой длинной главе своего «Опыта о человеческом разумении» говорил о силе (*англ.* power), он понимал ее в свете субъективного осознания действия. Хотя его задачей было «не углубляться в поиски источника силы, а исследовать то, как мы приходим к идее силы» (Локк, 1985, с. 285), он вслед за своими предшественниками в философии выделял активную и пассивную силу. Интересно, что Локк обнаружил происхождение идеи активной силы, которая наиболее понятна человеку в деятельности самого сознания, а не в чувствах. Локк писал:

> «Я считаю очевидным, по крайней мере, то, что мы находим в себе силу начать различного рода действия нашего ума и движения нашего тела или воздержаться от них, продолжить или прекратить их – [и все это] с помощью одной лишь мысли или предрасположения ума, приказывающего или, так сказать, повелевающего совершить или не совершить такое-то отдельное действие» (Локк, 1985, с. 287).

Удовлетворенный тем, что определил источник идеи силы, Локк обратился к социальному, политически актуальному вопросу о свободе и необходимости в деятельности человека, но эту область его учения мы не рассматриваем[15]. Для наших целей достаточно указать, что осознанность активной силы человеческого разума («начинать или воздерживаться»), именуемой волей, Локк считал источником идеи силы вообще. Локк полагал, что «простая идея» (то есть элементарная идея) силы происходит из наблюдения над тем, как мы двигаем частями нашего собственного тела, а также над тем, как двигают друг друга естественные тела. И все же он пришел к выводу, что «тела не доставляют нам через наши чувства идеи активной силы, столь же ясной и отчетливой, как та идея, которую мы получаем от рефлексии о деятельности нашего ума» (Локк, 1985, с. 286).

В философии Спинозы, Лейбница и Локка, хотя взгляды последнего существенно отличались от взглядов двух других, мы находим убежденность, что восприятие самой психики как активности *дается* в осознании. Движение и сопротивление движению являются чувственным сопровождением активности. В обыденном языке есть «ощущение усилия». В конце XVII–начале XVIII вв. о «чувстве движения» не дискути-

15 Хотя рассуждения Локка были в центре дискуссий по этому вопросу, но, возможно, они были не совсем последовательны (см. об этом: Harris, 2005a, ch. 1).

ровали. Тем не менее философские рассуждения об активности задали парадигму понятий и изысканий, позднее использованную в дискуссиях об этом чувстве. Но прежде чем это произошло, были проведены обширные теоретические и экспериментальные исследования чувственного мира и анализ его составляющих.

ГЛАВА 3
Осязание и пять чувств

> Выйдя из церкви, мы некоторое время стояли и беседовали об изобретательной софистической аргументации епископа Беркли, доказывающего, что материя не существует и что каждый объект во вселенной всего лишь идеален. Я заметил, что, хотя мы уверены, что доктрина Беркли ложна, ее невозможно опровергнуть. Никогда не забуду энтузиазма, с которым Джонсон ответил, с силой пнув ногой большой камень так, что сам отскочил от него в сторону: «Вот так я ее опровергаю!»
>
> *Джеймс Босуэлл* (Boswell, 1964, vol. 1, p. 471)

Аристотель о пяти чувствах

Само понятие «чувство» на редкость сложно: оно предполагает наличие органа, процесса, сознания и смысла. Способ обсуждения чувств и ощущений перекидывает мостик от описания явлений, имеющих каузальную природу и объективное материальное существование, к описанию психических явлений, для которых значимыми оказываются смысл и их субъективный характер. Целью этой главы будет раскрытие интеллектуальной картины, на фоне которой возможно выделение чувства (или чувств) движения как отдельного «чувства». В центре нашего повествования – эмпирический анализ познания в XVIII веке, последовавший за открытиями Джона Локка. Позднейшее разделение источников познания, произведенное Этьенном Бонно де Кондильяком в духе Локка, обеспечило основу для работы французских ученых, которые выделили чувство движения. Это мы рассмотрим в четвертой главе. Но начнем мы с Аристотеля, потому что все описания чувств в начале нового времени были связаны с дискуссиями, посвященными именно ему.

Со времен Аристотеля на Западе было принято включать осязание в набор из «пяти чувств». Поэтому казалось естественным называть новое обнаруженное или выявленное чувство, например чувство температуры или чувство движения, «шестым чувством». Фактически под ним понимались самые разные «чувства». В буддизме шестым чувством называется чувство осознания себя, а когда в XVIII веке французский ученый Анн Робер Жак Тюрго писал статьи для Энциклопедии, он именовал так чувство существования[1]. Другие западные авторы говорили о «телесном чувстве» вообще, имея в виду разного рода боли, физическое напряжение и удовольствие – иногда включая то, что связано с сексуальным желанием, – и туманное ощущение чего-то, что присуще собственному телу, относя его еще к одному чувству. Пожалуй, чаще всего под шестым чувством подразумевают интуицию или наличие сенсорной способности выходить за рамки обычных известных чувств. Точно так же в этом значении фраза употребляется в разговорном языке, когда речь идет о паранормальном или «экстрасенсорном» чувстве[2]. Эдгар Аллан По считал шестым то чувство, которое душа обретает после смерти, что делает возможным осознание протяженности во времени, но не проходящего времени (По, 2013, с. 722). Однажды и Ницше так назвал «чувство истории» XIX века (Ницше, 2012б, с. 147). После путешествия в Армению русский поэт Осип Мандельштам объявил, что он «в себе выработал шестое – „араратское“ чувство: чувство притяжения горой» (Мандельштам, 1990, с. 346). Однако, насколько мне известно, именно Чарльз Белл был первым из англоязычных авторов, кто около 1815 года назвал шестым мышечное чувство[3].

1 См.: Varela, Tompson, Roth, 1993, p. 64, 113. Об антропологии шестого чувства см.: Howes, 2009.

2 «Шестое чувство» – так называется американский фильм 1999 года, в котором мальчик обладает способностью говорить с умершими.

3 Bell, 1816, vol. 3, p. 9–10; см. также: p. 216–217. Эта книга была написана Чарльзом Беллом (1816) и основывалась на его лекциях по анатомии и физиологии для студентов-медиков. Прежде я использовал это же выражение (Smith, 2011), но сейчас, пожалуй, об этом сожалею: получается, что есть пять основных чувств, к которым добавляется обнаруженное новое шестое – заявление, никак не согласующееся ни с современным научным взглядом на неделимую природу чувств, ни с исторически сложившейся дифференциацией чувств. Нельзя сказать, что выражение «шестое чувство» было таким уж очевидным. Николас Уэйд использует его в контексте, подразумевающем постоянные поиски этого шестого чувства, чего на самом деле не было (см.: Wade, 2003, 2011). Ирина Сироткина (2016) рассматривала двусмысленность данного выражения, применяемого как к «пониманию неизведанного», так и к ощущению движения (см.: Smith, 2018).

Таким образом, существуют самые разные варианты «шестых чувств», природа которых вовсе не очевидна. И в самом деле, в Средние века, говоря о «внутренних чувствах», имели в виду память и воображение, отсюда возникли такие фразы, как «чувство понимания». Вообще «чувство» – не очень ясная категория. Философы-аналитики поняли это и создали множество сочинений на тему: «Что такое чувство?» Если существует неформальная договоренность выделять пять определенных чувств, и в этом перечне считать осязание сравнимым с другими четырьмя, а потом по мере исследования добавлять к ним новые чувства, то действительно возникает большая вариативность в употреблении данного термина. Один из авторов, например, утверждает, что «разграничение, которое мы проводим между пятью разными чувствами, универсально», но тут же делает оговорку и ограничивает себя, согласившись с распространенной точкой зрения западных исследователей (Nudds, 2011, p. 311, note 1). Трудность состоит в том, как чувства находят свое воплощение и как «чувство» этого воплощения проявляется в перцепционном мире: «...чувство телесной ориентации, способностей и движений вносит свой вклад в общее восприятие» (Ratcliffe, 2008, p. 305; см. также: Gallagher, 2005).

Современный обиходный язык, в свою очередь, содержит обозначения огромного количества чувств – от «чувства равновесия» до «чувства страха» и «божественного чувства». Углубляя проблему, заметим, что слова «чувство» (*англ.* sense) и «ощущение» (*англ.* feeling) в своем значении иногда сходятся, а иногда различаются. Пожалуй, они сливаются, когда речь идет о чувстве или ощущении страдания или удовольствия[4]. Психолог Николас Уэйд был, несомненно, прав, утверждая, что «количество чувств всегда произвольно в зависимости от используемых критериев» (Wade, 2003, p. 199). Если это действительно так, представляется, что неплохо было бы начать все заново и взглянуть на историю не с точки зрения убежденности в существовании отдельных чувств, а с точки зрения нашего знания о том, что весь организм может представлять собой

4 Я использую слова «чувство» и «ощущение» не терминологически, а так, как они употребляются в повседневной речи. Карл Густав Юнг однажды заметил: «Вряд ли можно найти представителей двух различных психологических школ, которые, к примеру, смогли бы договориться о содержании понятия „чувства“, и все же глагол „чувствовать“ и существительное „чувство“ относятся к неким психическим фактам, иначе подобного слова просто не существовало бы. Мы определили этим словом нечто для себя, однако учитывая, что состояние познания в психологии соответствует средневековому этапу развития естественной науки, мы имеем дело с фактами, которые не поддаются научному описанию» (Юнг, 2008б, с. 127–134).

чувствующее тело. Но тогда «как нам индивидуализировать чувства»? (Hopkins, 2011, p. 261). Эта неясность как в определении, так и в количестве выделяемых чувств, может разрушить представление, распространенное в культурологии и истории культуры, будто какое-то одно чувство доминировало в том или ином историческом периоде. Например, очень часто западную культуру называют визуальной (демонстрирующей «окулоцентризм»). И это вызывает сомнения[5].

Несмотря на общепризнанность существования пяти чувств, всегда возникает оговорка, что осязание – это нечто иное. Все европейцы, обучавшиеся в университетах в начале нового времени, прекрасно знали, что писал Аристотель о чувстве осязания в своем трактате «О душе», важной составляющей студенческой латинской программы (см.: Vidal, 2011). Когда Аристотель перечислял пять чувств, он также отмечал, что осязание в определенном смысле несопоставимо с другими чувствами. Его первая мысль состояла в том, что «из чувств всем животным присуще прежде всего осязание» – утверждение, из которого следует, что без осязания животные будут просто лишены способности сохранять себя и оставаться живыми (Аристотель, 1976, с. 397)[6]. Но относительно других четырех чувств это утверждение неверно. Поэтому Аристотель, а вслед за ним и многие средневековые ученые считали правильным рассматривать осязание как примарное чувство, а другие чувства описывать как имеющие активно-пассивный характер и зависящие от движения, без которого невозможно осязание.

Далее Аристотель замечает, что качества осязания в высшей степени гетерогенны: «Осязание же различает много разного рода свойств» (Аристотель, 1976, с. 408; см.: Ratcliffe, 2012; Sheets-Johnstone, 2011, p. 84–90). То же самое утверждает и современный философ Мэтью Фулкерсон: «Человеческое осязание перестает казаться отдельной чувствительной модальностью (какими представляются зрение и слух) и больше похоже на мультисенсорную форму чувственного восприятия» (Fulkerson,

5 См.: Classen, 1993, p. 6–7, 57–58. Хотя Констанс Классен упоминала «западный визуализм», она также отмечала богатство метафор, основанных на чувстве осязания, и признавала, что вера в наличие пяти чувств имеет культурологическую природу.

6 Цитируя Аристотеля, я ничего не говорю о природе его философского проекта с исторической точки зрения и уж тем более не утверждаю, что его труд заложил основы современной психологии. Ссылаясь на Аристотеля, я хочу дать понять, что о его учении можно рассказать гораздо больше. Для внесения ясности в его, без сомнения, категоричные утверждения и в комментарии к ним, появлявшиеся вплоть до XVIII века, можно обратиться к специальным работам по этой теме (см.: Heller-Roazen, 2007; Freeland, 1992).

2014, p. 3)[7]. Современный способ описания осязания до сих пор остается на редкость богатым и использует лексику, передающую значение контакта, давления, тактильных свойств (грубости, шелковистости и пр.), температуры и вибрации. В психологии, когда заходит речь об осязании, язык ученых отличается не меньшим разнообразием: в одной статье было перечислено тринадцать различных видов афферентного стимула или передающейся по нервам информации от кисти руки к мозгу в момент контакта (Hsiao, Yoshioka, Johnson, 2003)[8]. Другие чувства также генерируют множество модальностей (например, мы слышим звук резкий или спокойный, громкий или тихий), но именно множественность восприятия осязания с наибольшей очевидностью приводит нас к вопросу, можно ли действительно определить чувственный орган. Для осязания трудности возрастают, ибо очевидно, что осязание не локализовано в каком-то одном органе: оно присутствует (в разной степени) на коже и внутри нее, есть также глубокое осязание – что-то вроде осязания внутри тела.

Аристотель также утверждал: «Мы все воспринимаем через среду, но при вкусовых и осязательных ощущениях она остается незамеченной» (Аристотель, 1976, с. 420). По Аристотелю, всем чувствам требуется среда (посредник) между объектом и органом чувства. По крайней мере, в одном месте он даже заходит так далеко, что предполагает наличие некой «перепонки» между кожей и осязаемым объектом, и в этом смысле ставит осязание в один ряд с другими чувствами. И всё-таки он ощущал необходимость признать в непосредственном осязании нечто особое. На протяжении столетий многие ученые (наиболее известен доктор Джонсон) предполагали, что осязание так явственно привносит в наше восприятие чувство реального, как этого не могут сделать другие чувства. Некоторые пошли еще дальше и решили, что вполне логично предположить следующее: если, как утверждает Аристотель, всем чувствам требуется некая среда, то их все нужно рассматривать как разновидности осязания. Аристотель и другие древние ученые, а за ними Фома Ак-

---

7 Однако Фулкерсон настаивает на том, что осязание должно рассматриваться как универсальное чувство, поскольку обеспечивает универсальное чувственное восприятие осязаемых объектов.

8 Наиболее значимое эмпирическое исследование огромного разнообразия контактных ощущений: *Katz David*. The World of Touch, 1989 (см.: Krueger, 1982). Катц подчеркивал важность для осязания вибрации без движения, но в то же время полностью осознавал важнейшую роль движения при осязании. О современных исследованиях, в которых признается двойственная активно-пассивная природа осязания и характеризуется активная форма как гаптическое чувство, см.: Fulkerson, 2015.

винский также связывали степень чуткости осязания с интеллектом (см.: Heller-Roazen, 2007, p. 292–295). Задолго до XIX века эта связь стала неотъемлемой частью определения изысканности.

Описание пяти чувств, данное Аристотелем, привело, скорее, к целой традиции продолжительных дискуссий или критических комментариев, чем к единомыслию. Это особенно справедливо по отношению к тому, что ученые обсуждали как «общее чувство». Аристотель не называл его шестым, да и не мог этого сделать. Он предполагал наличие такого чувства, чтобы объяснить единство ощущения, достигаемого функционированием всех пяти чувств. Это единство демонстрирует, что все пять чувств разделяют между собой некое общее свойство – свойство, которое есть нечто большее, чем зрение, слух, вкус, обоняние и осязание. Эта общая способность, делающая возможным комплексное восприятие (если использовать современную терминологию), по мысли Аристотеля, есть само свойство чувствительности или *aisthēsis* (общее чувство). Для моих рассуждений очень важно, что Аристотель в своем трактате «О сне и бодрствовании» говорит, что общее чувство «оказывается по большей части одновременным с осязанием»[9]. Дэниел Хеллер-Роузен, авторитетный знаток истории общего чувства, видит в этом корни дискуссии о чувстве существования (экзистенции), растянувшейся на столетия и перешедшей в новое время в дискуссию о чувстве воплощенности[10]. Отсылки к осязанию занимают особое место при разговоре о чувстве живого существования, разговоре о том, что значит быть живым. Хеллер-Роузен говорит об общем чувстве, играя мыслью, что сам факт осязания является признаком жизни:

> «То, что *aisthēsis* обращено „на себя“, что восприятие направлено на воспринимаемое, но также и на саму воспринимающую деятельность, означает лишь одно: во всех своих ощущениях, простых или сложных, острых или приглушенных, животное чувству-

9 Трактат «О сне и бодрствовании» процитирован Хеллер-Роузен (Heller-Roazen, 2007, p. 37). Как часто случается при чтении Аристотеля, в данном случае не совсем очевидно, что именно философ имеет в виду.

10 Хеллер-Роузен настаивал на значительном влиянии, основанном на аристотелевской традиции рассмотрения «общего чувства» как способности, необходимой для достижения обобщенного знания, воспринимаемого различными сенсорными модальностями. Нечто близкое «общему чувству» присутствует в том, что Лейбниц называл *апперцепцией* (Leibniz, 1981, p. 134; в русском переводе – «восприятие»), французы называли это *conscience,* а англичане вслед за Локком – *consciousness* (см.: Heller-Roazen, 2007, p. 201–205; Hennig, 2010).

ет, что оно живет, слишком по-разному, чтобы можно было свести это к форме сознания. Оно чувствует и, следовательно, существует: осязающее существо никогда не перестает пусть хотя бы едва-едва касаться хрупкой поверхности собственного существования» (Heller-Roazen, 2007, p. 63).

Посредством общего чувства, такого близкого осязанию, животные и люди ощущают жизнь, и это чувство есть чувство чувства. Движение, добавлю я, воспринималось как его признак.

Осязание и первичные качества

В этом разделе перейдем от наследия Аристотеля к рассуждениям о чувствах, имевшим место в XVIII веке. Новая наука в значительной мере повлияла на форму и направление дискуссий. Влияние общего характера выразилось в приверженности к эмпирическим и экспериментальным методам, а также в содержательной стороне науки. Особенное воздействие прослеживается через работы Локка – воздействие, которое трудно переоценить. В результате – и это крайне важно для истории исследования чувства движения – стало принято относить осязание к первичным чувствам. В ходе анализа этой первичности чувство движения было выделено как категория.

Мощное переосмысление, ассоциируемое с трудами таких авторов классической механики, как Галилей и Ньютон, а также с корпускулярными теориями Гассенди и Гоббса, привело к пониманию физического мира как непроницаемой, состоящий из частиц материи, которая обладает свойствами протяженности, расположения и подвижности. Натурфилософы полагали, что эти определяемые количественно свойства и характеристики составляют первичные качества, реальные качества того, что является сущностью физического мира. Соответственно, они называли цвет, мягкость, запах, температуру и другие качественные характеристики, воспринимаемые человеком, вторичными качествами. Они полагали, что эти свойства являются результатом восприятия материи сознанием, но не присущи самой материи. Такое разделение бытия не было только что открыто, но новая наука по-новому его осветила. Одновременно получило большую весомость положению о том, что осязание, которое, судя по всему, есть чувство, напрямую обеспечивающее познание первичных качеств, является также и чувством принципиально важным для определения того, что реально существует. Таким образом, ученые полагали, что для понимания

источников познания требуется тщательный анализ всех чувств и особое внимание к эпистемологической роли осязания.

Существовала богатая традиция трактовки осязания, к примеру, в живописи, при изображении «аллегорий» разных чувств, естественно, включавшие и репрезентацию осязания. Метафоры, связанные с этим чувством, были чрезвычайно распространены. Например, в пьесе Шекспира «Макбет» леди Макдуф говорит о «прикосновении естества» (*англ.* natural touch), которого не хватает струсившему и бросившему ее на произвол судьбы мужу (Шекспир, «Макбет», 4.1). Британский целитель периода Реставрации Валентайн Грейтрейкс, которого иногда считали шарлатаном, имел прозвище «строкер» (*англ.* stroker), то есть «гладящий», он лечил наложением рук и молитвой, что напоминает нам о вере в исцеляющее прикосновение короля, способное излечить скрофулез (или туберкулезный шейный лимфаденит) (Bloch, 1973; Elmer, 2013). Поэтическое описание главенствующей роли осязания в познании физического мира также имеет давнюю историю. Наиболее известное античное произведение, связанное с этой темой, – философская поэма Лукреция «О природе вещей» была заново открыта в Западной Европе в начале XV века. Автор связывает осязание с чувствующим телом, и это признается аргументом в пользу материализма.

> Эти же доводы нам говорят, что телесна природа
> Духа с душой, раз она и членами движет, и тело
> Будит внезапно от сна, и меняет лица выраженье,
> И человеком она целиком руководит и правит.
> Этого можно достичь не иначе, как осязаньем,
> А осязания нет без тела. Не ясно ль отсюда
> Нам, что и дух, и душа обладают телесной природой?
>
> (Лукреций, кн. 3, стихи 161–167; см.: Maurette, 2018, p. 56–80)

Лукреций, однако, не считал осязание основным источником познания, поскольку полагал, что у каждого чувства свое назначение. Ни один христианин не мог принять выводы Лукреция, и философы XVII века, вновь обратившиеся к теориям корпускулярной природы материи, благоразумно от него дистанцировались. Несколько позже, в конце XVII века, Локк, считая, что физический мир материален и состоит из частиц (или корпускул), утверждал, что познание мира происходит главным образом благодаря осязанию.

«Опыт о человеческом разумении» Локка стал новой отправной точкой для анализа чувств. Как заметил историк лингвистических учений Ханс Аарслефф, говоря о важности идей Локка для Кондильяка, анг-

лийским философом восхищались «как лучшим философом, потому что он изучал деятельность сознания безотносительно постулатов о его сущностной природе» (Aarsleff, 2001, p. xv). Кондильяк, как до него Вольтер, хвалил Локка за то, что тот написал «историю», то есть естественную историю, сознания, а не увлекался спекулятивной метафизикой (Вольтер, 1988, с. 115–123). Труд Локка стал подтверждением идей Ньютона и дополнением к ним: он продемонстрировал, что чувственный опыт – это действительно источник познания, источник, главный для авторитетности новой науки. Анализируя опыт, Локк и его последователи начали дискуссию о вкладе чувства осязания в познание, которой суждено было стать весьма продолжительной.

Локк поочередно описал каждое из чувств как источник элементов познания, которые он назвал идеями. Сначала он выделил «первоначальные или первичные» качества. «Мне кажется, – писал Локк, – мы можем заметить, что они порождают в нас простые идеи, то есть плотность, протяженность, форму, движение или покой и число» (Локк, 1985, с. 184). Далее он выделил познание вторичных качеств – тех, которые, по его мнению, сознание придает воспринимаемому миру, – температура, кислота и цвет. Рассуждая о восприятии первичных качеств, источников идей, обозначающих те вещи, которые он считал реальными в физическом мире, он отводил главное место плотности: «Нет идеи, которую мы получали бы от ощущения более постоянно, чем плотность. <...> Из всех других эта идея кажется наиболее тесно связанной с телом и существенной для него, так как ее можно найти или представить себе только в материи» (Локк, 1985, с. 172). По Локку, идея плотности возникает в опыте одного тела – особенно в опыте собственных тел людей, – вытесняющего или вытесняемого другим телом. Это вытеснение, это сопротивление одного тела другому, утверждал Локк, есть самое элементарное основание для познания мира.

Представляется, эти рассуждения подтвердили то, что интуитивно понимали многие: осознание положения тела и движения, ощущение усилия и сопротивления являются источником понятия реальности. Спустя полвека после Локка доктор Джонсон в 1763 году ярко проиллюстрировал свое мнение об идеалистическом представлении о познании Джорджа Беркли. Босуэлл запечатлел этот ставший легендарным момент (см. эпиграф к настоящей главе)[11]. Камень, оказавший сопротивление удару, был талисманом реальности. Если бы Джонсон

11 Обычно философы парируют, что Джонсон, скорее, продемонстрировал новое восприятие ощущений, чем доказал, что за ними что-то кроется, однако в его действии выразилось то, что в обыденной речи зовется реальностью.

был женщиной, то сказал бы, что таким талисманом является рождение ребенка. Утверждений о том, что убежденность приходит с осязанием, множество. От ответа на сомнение святого Фомы до саркастического анекдота Дидро о слепом математике Николасе Сондерсоне, сказавшем: «Если вы хотите, чтобы я верил в Бога, вы должны дать мне возможность осязать его» (Дидро, 1986, т. 1, с. 301).

Зрение, конечно, тоже нашло свое отражение в фигурах речи, связанных с реальностью, к примеру, английская поговорка «Увидеть – значит поверить» или выражение «снять покров с истины», но акцент при этом делается на «расстоянии», «перспективе» и «объективности». По крайней мере, со времен Локка именно осязание, в широком понимании включающее чувства движения (вспомним, как Джонсон бил ногой по камню) выделяется в работах западноевропейских ученых как чувство, наиболее очевидно связанное с реальностью. И эта связь обеспечивает человеческие контакты.

В то время не было четкого разграничения между тем, что современные исследователи называют психологическими вопросами (анализ ощущений, полученных при осязании) и философскими вопросами (анализ возможности познания). Уместно вспомнить случай, когда во второй половине XVIII столетия шотландский профессор Томас Рид, критиковавший скептицизм Юма относительно познания, вновь выдвинул аргумент об осязании, которое необходимо для познания реальности. Контекстом была теория естественных знаков. Рид писал, что, например, ощущение твердости (дающее нам знание о первичном качестве) следует понимать как знак качества окружающего мира: не существует «ни сходства между знаком и означаемой вещью, ни какой бы то ни было связи, неизбежно возникающей из природы вещей. Скорее, осязание передает („благодаря оригинальному принципу нашей конституции“) знак, который становится ощущением твердости» (Reid, 1970, p. 65). Другие авторы обращались к более подробному анализу компонентов осязания, полагая, что имеют дело с чувством, которое сообщает сознанию сведения о первичных качествах физической реальности.

Дж. Беркли о зрении и осязании

Локк, как и Рид вслед за ним, не анализировал чувства детально; он занимался тем, что называл логикой, то есть «исследованием происхождения, достоверности и объема человеческого познания вместе с основаниями и степенями веры, мнений и согласия» (Локк, 1985, с. 90). Однако другие авторы, проштудировавшие Локка, все-таки обраща-

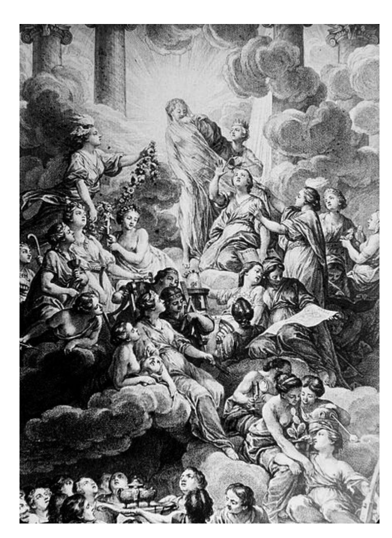
ли внимание на детали воплощенности чувственной жизни. Наиболее влиятельной работой стал «Опыт новой теории зрения» Дж. Беркли (1709), в которой содержится знаменательное и впоследствии широко обсуждаемое утверждение о крайней важности идей, происходящих от осязания, по сравнению с идеями, восходящими к зрению, в особенности идеями размера и расстояния. Главный тезис Беркли состоял в том, что он считает «признанным, что оценка, какую мы даем расстоянию (и размерам. – *Р. С.*) объектов, значительно удаленных, есть скорее акт суждения, основанного на опыте, чем акт (зрительного. – *Р. С.*) ощущения» (Беркли, 1912, с. 5). Он отвергал мнение, что зрение само по себе производит идеи расстояния или протяженности и размера, а также и то, что эти идеи, как считали авторы прошлого (в том числе Декарт), возникают благодаря углу, образуемого лучами, идущими от глазного яблока к разным концам объекта. Беркли полагал, что осязание первично, а зрение вторично. Осязание, доказывал он, «подсказывает» сознанию качества, которые потом приписываются зрению: «В течение долгого времени познавая опытным путем, что некоторые идеи, воспринимаемые осязанием– как то расстояние, осязаемая фигура и плотность, – связаны с известными зрительными идеями, я, воспринимая эти зрительные идеи, немедленно заключаю, что, вследствие привычной законосообразности природы, вероятно, должны последовать эти идеи осязания» (Беркли, 1912, с. 25). Именно «идеи осязания», утверждал Беркли, являются источником объективного знания о расстоянии и размере. Слово «осязаемый» стало использоваться все настойчивее, когда хотели обозначить нечто известное наверняка. Беркли упорно разделял зрительные и осязаемые данные, связывая первые с тем, что находится в сознании, а вторые с тем, что находится вне сознания, в окружающем мире: «Ибо все видимые вещи одинаково находятся в духе [сознании] и не наполняют собой внешнего пространства; и, следовательно, все они равно отстоят от осязаемой вещи, которая существует вне духа [сознания]» (Беркли, 1912, с. 63). Таким образом осязание становится своего рода мостом между сознанием и миром, воспринимаемым в метафорических терминах «внутреннего» и «внешнего». Зрительное чувство создает картинку, но именно осязательное чувство создает знание о том, что действительно существует. Эти рассуждения дали жизнь ярким фигурам речи, используемым и по сей день. Теория Беркли также включала движение: здесь он, несомненно, понимал, как и все обычные люди, важную роль движения в направлении к объекту и от него для определения расстояния.

Вопрос о вкладе каждого из чувств – зрения и осязания – в познание внешнего мира был и долго оставался в форме гипотетическо-

го, который ранее задал Уильям Молинью, ирландский корреспондент Локка:

> «Предположим, человек, рожденный слепым, научился во взрослом состоянии наощупь различать куб и сферу. <...> Предположим, куб и сферу поставили перед ним на столе, а человек прозрел. Сможет ли он только при помощи зрения, не пощупав их, различить, где куб, а где сфера?»[12]

Локк и Беркли думали, что прозревший человек не сразу «увидит» разницу: распознавание форм куба и сферы, говорили они, происходит благодаря осязанию, которое подсказывает эти идеи зрению. В середине XVIII века шотландский врач Уильям Портерфилд, наоборот, приписывал присущую одному лишь зрению (без осязания) способность определять расстояние и форму, и поэтому на вопрос Молинью дал положительный ответ (Wade, 2012, p. 464–465, 478–479)[13]. Тем не менее позиция



Илл. 2. Фронтиспис к «Энциклопедии, или Толковому словарю наук, искусств и ремесел» под редакцией Д. Дидро и Ж.-Л. д'Аламбера. Т. I.

Движение раскрытия истины

---

12 Вопрос этот перефразирован Локком (Locke, 1965, vol. 1, p. 114; см.: Morgan, 1977). Практически на этот вопрос нет однозначного эмпирически полученного ответа, в частности, из-за определенных ментальных расстройств послеоперационного состояния при восстановлении зрения.

13 Марк Патерсон (Paterson, 2016) связал задачу Молинью и дискуссии XVIII века с историей изучения слепоты.

Беркли (или близкая к ней) оставалась доминирующей, по крайней мере, в Великобритании вплоть до 1830–1840-х годов, когда ее стали критиковать Уильям Гамильтон и Самуэль Бейли. Но и тогда Дж. С. Милл и другие отстаивали принципиальную позицию Беркли[14]. С исторической точки зрения важно подчеркнуть, что теория зрения Беркли сосредоточила интерес на осязании как на первичном и главном чувстве, передающем идеи (если использовать термин Локка) об окружающем мире.

Чувствительность

Дискуссия о психологии чувств и источниках знания не ослабевала в образованном, культурном обществе, которое в те годы росло очень быстро, преимущественно в Великобритании, Франции и в центрах сосредоточения культуры других стран, и она проходила либо под эгидой аристократии, либо вдохновленная республиканским духом. Опыт и образная система, связанные с осязанием, были в центре нового воспитания чувств как цели и средства цивилизованной или утонченной жизни. Характеризуя вторую половину XVIII века как «эпоху чувствительности» (выражение, введенное в оборот Нортропом Фраем), литературоведы великолепно продемонстрировали, как чувствительность, говоря современным языком, пересекала границы физиологии, медицины, литературы, искусств и светского общества. Это была культура, в которой процветал язык осязания, включающего в себя сознание, тело и нервы. Дискуссии о теле, осязании и движении находили живой отклик в повседневной жизни и, конечно, в размышлениях о самой жизненной природе (см.: Figlio, 1975).

Хотя подобных дискуссий об осязании было довольно много, однако, насколько мне известно, обращения именно к чувству мышечного движения не наблюдалось до конца столетия. Это можно заметить, читая тексты, продолжающие линию Локка и Беркли в отношении трактовки чувств.

Нейробиологи теперь восхищались трудом Дэвида Гартли «Размышления о человеке, его строении, его долге и упованиях» (1749) в связи с описанием вибраций в нервной системе, с рассмотрением нервных процессов параллельно с мозговой деятельностью. Ранее психологи хвалили этот труд за системное исследование ассоциаций как средства, с помощью которого соединяются идеи, чтобы наполнить сознание

14 Против мнения Александра Бэна о мышечном чувстве в зрении были собраны критические аргументы (Abbott, 1864).

этим объединенным содержанием. Слово «ассоциации» (социальная метафора, как утверждал Курт Данцигер) стало излюбленным термином для обозначения того, как соединяются элементарные единицы сенсорного опыта, выделяемые последователями Локка (Danziger, 1990, p. 339–344). Такое соединение, как считал Гартли и некоторые другие авторы, происходит благодаря схожести или временной близости идей, что формирует содержание сознания, а следовательно, и поведение. Однако, если посмотреть на труд Гартли в исторической перспективе, следует помнить, что в первую очередь он был вкладом в естественную теологию, в познание Бога через познание Его творения и в познание провиденциального мироустройства для гарантии нравственного и материального прогресса человечества.

Рассуждая о том, что он называл «ощущениями», присущими чувству осязания, Гартли в определенном смысле различал две модальности, хотя считал, что они нередко объединяются: ощущение, производимое сокращением мышц, и ощущение, происходящее от «давления». При сокращении мышц, писал он, «мы преодолеваем vis inertiæ [силу инерции] собственных тел и тех, которые нам пришлось передвигать или останавливать», и таким образом нервные вибрации сообщают нам знание о материальных объектах (Hartley, 1967, vol. 1, p. 130)[15]. Он считал, что, если нервные вибрации, идущие от глаза к мозгу, все же могут быть сильнее вибраций от органов осязания, то вибрации, происходящие от давления, могут быть еще более значимыми. Именно испытываемое давление, которое вызвано сопротивлением к осязанию, полагал он, дает знание о важнейших свойствах материи, то есть знание о движении и качествах протяженности, весомости, непроницаемости. По мнению Гартли, зрение не столь надежный источник познания. Как и доктор Джонсон, он предоставлял познание реальности осязанию: «Мы называем осязание реальностью, а свет – тем, что представляет нам эту реальность» (Hartley, 1967, vol. 1, p. 138). Впоследствии главный пропагандист работ Гартли в Великобритании, теолог-радикал, натурфилософ и политический утопист Джозеф Пристли вновь повторил, что *сопротивление* – это то, «единственно на чем основано наше мнение о твердости или непроницаемости материи» (Priestley, 1777, p. 4). Далее я остановлюсь на том, как он полемически сделал это философским обоснованием материалистической теории познания, в которой понятие силы играло ключевую роль.

Младший современник Гартли женевский натуралист и философ Шарль Бонне также создал христианскую «психологию», возводя по-

15 О диапазоне интересов Гартли см.: Allen, 1999.

знание к чувственному опыту, возникающему благодаря существованию нервных волокон. Его подход в рамках христианского учения был все-таки нетрадиционен. При том, что Бонне верил в бессмертие души, он утверждал, что ее невозможно постичь с помощью разума. Приняв эту точку зрения, он ощущал себя свободным от религиозных ограничений при рассуждении о духовном опыте чувствований (как мы его понимаем) и свободным для метафорического изображения того, как внешний мир материально контактирует с нашими нервными окончаниями. Каждое нервное волокно, писал он, предназначено для передачи определенного ощущения точно так же, как струны музыкального инструмента настроены, чтобы производить звук определенной высоты[16]. Даже если, как в случае со зрением, восприятие возникает не в результате ощущений контакта, отношения души с окружающим миром, предполагал Бонне, осуществляются именно через контакт. Подобной была система рассуждений Гартли. Утверждая, что чувственные процессы соотносятся с нервной системой, эти авторы трактовали сенсорные процессы в целом как формы осязания. Представление о познании «реального» в «эпоху чувствительности» основывалось на убеждении, что чувствительность зависит от контакта. Образный характер чувства, который определял представление о себе как о чувствительном человеке, не отстающем от моды, требовал многократного использования слов «трогательность», «трогательный», «трогательно». Осязание было наиболее прямым источником чувствительности.

Рассматривая, как тело с помощью нервов воздействует на душу, Бонне заметил, что «душа начинает чувствовать, что движет моей рукой, потому что рука воздействует на мозг»[17]. Филолог Жан Старобинский назвал эту фразу предвестником теории кинестезии. Я бы сказал, что она, скорее, иллюстрирует общий интеллектуальный контекст второй половины XVIII века в дискуссиях об отношении души к телу, о чувствительности и о принципах жизненной организации.

Труд Бонне был использован в статье общего характера «Психология», появившейся во втором швейцарском издании французской Энциклопедии. Однако в Энциклопедии была и отдельная статья «Осязание», и ее автор шевалье Луи де Жокур просто сообщал, что осязание отвечает за познание качеств тел – их формы, расстояния и движения.

16 См.: Grober, 1995; Hatfield, 1995, p. 205–207; Vidal, 2011, p. 160–172. Хотя Бонне выделял силу как активный принцип в природе, мне неизвестно, уделял ли он особое внимание чувствам осязания или сопротивления движению.

17 «L'âme sent qu'elle meut son bras, pas la réaction du bras sur le cerveau» (Bonnet, 1783, p. 133; см.: Starobinski, 2003, p. 123).

Жокур также утверждал, не вдаваясь в детали, что «осязание – наиболее надежное из всех чувств, и именно оно исправляет остальные, результатом которых часто были бы лишь иллюзии, не приди осязание на помощь»[18]. Эпистемологический статус осязания как основного чувства в познании реальности был установлен со всей очевидностью.

Дидро, главный редактор первого издания Энциклопедии, уже обозначил осязание как «чувство, которое должно устанавливать не только их [предметов] фигуры и другие свойства, но даже само наличие их» (Дидро, 1986, Т. 1, с. 307; см.: Riskin, 2002, ch. 2). Однако наиболее тщательный анализ чувственного опыта провел Кондильяк с целью заложить основы для действий души. Кондильяк, в отличие от Дидро, был христианским автором, хотя повлиявший на умонастроения общества разговор о языке и образовании, который он затеял, внес существенный вклад в секуляризацию взглядов. Последовавший вслед за публикацией его работы подробный анализ природы и компонентов осязания способствовал выделению чувства движения как принципиального для природы человека.

18 «[Le tact] est le plus sûr de tous les sens, c'est lui qui rectifie tout les autres, dont les effets ne feroient souvent que des illusions, s'il ne venoit à leur secours» (Jaucourt, 1765, p. 819).

ГЛАВА 4
От Э. Кондильяка до Мен де Бирана

> Самое большое удовольствие для детей состоит, по-видимому, в движении; даже падения не отвращают их от этого. <...> Действительно, именно движению они обязаны самым ясным сознанием своего существования. Зрение, слух, обоняние, вкус, по-видимому, ограничивают это сознание одним каким-нибудь органом; движение же распространяет его на все части тела и дает возможность пользоваться всем телом. Если движение представляет для детей самое любимое удовольствие, то тем более это относится к нашей статуе, ибо она не только не знает ничего, что могло бы отвлечь ее от этого, но и убеждается в том, что только движение может доставить ей все доступные для нее удовольствия.
>
> *Этьенн Бонно де Кондильяк* (1982, с. 259)[1]

Статья Э. Кондильяка и воплощенное осязание

В конце XVIII века, но не ранее, в трудах о сенсорном знании начали появляться отдельные описания чувства движения. В этой главе мы рассмотрим работы французских авторов, последователей традиции Локка, созданные, однако, в контексте католической веры в существование души. Три автора – аббат Этьенн Бонно де Кондильяк, Антуан-Луи-Клод Дестют де Траси и Мен де Биран – предложили исторически обусловленную аргументацию, приведшую к появлению трудов, трактующих именно чувство движения. Их работа охватывала позднее Просвещение, периоды Французской революции и Реставрации 1815 года.

1 Это перевод «Трактата об ощущениях» издания 1788 года, в котором имеются некоторые изменения по сравнению с первым изданием 1754 года.

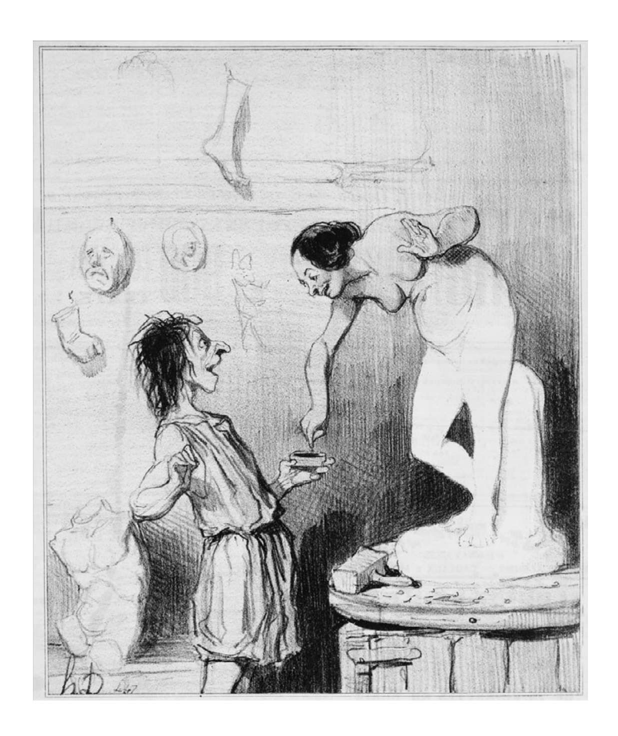
Кондильяк известен главным образом благодаря своему исследованию сенсорного мира путем мысленного эксперимента с оживающей статуей. Исторически его вклад в науку был, впрочем, гораздо существеннее и состоял в предложении всеобъемлющей педагогической системы, основанной на анализе обретения знания и языка. Его основополагающий принцип состоял в том, что «происхождение и успехи наших знаний целиком зависят от того, как мы пользуемся знаками» (Кондильяк, 1980, с. 299–300). В мысленном эксперименте, о котором рассказывается в «Трактате об ощущениях», мы находим один из многих пересказов легенды о Пигмалионе. Кондильяк дает запоминающееся изображение изначально холодной статуи, которая пробуждается к чувственной жизни с помощью движения (Carr, 1960). Далее будет необходимо боле подробно сказать о воображаемом источнике движения, но пока достаточно отметить, что образная система Кондильяка не вписывалась в его широкий взгляд на возникновение знания. Образ статуи предполагает пассивность, однако статую Кондильяка пассивной не назовешь. Фактически Кондильяк подчеркивает ее активное желание. Он также указывает на выразительные движения (включающие кряхтение), которые привели к языку и образованию знания как системы знаков[2]. Для Кондильяка жест, а не пассивная восприимчивость, является отправной точкой познания, как и отправной точкой возникновения языка, музыки и танца.

Тем не менее Кондильяк все же придумал статую. Но его статуя начинает двигаться и в этом движении знакомится с миром и собственным материальным телом как формами плотности. Осязание, возникающее от прикосновения рукой, по Кондильяку, открывает плотность, непроницаемость или материальность тел, их протяженность или пространственность. До такого прикосновения, писал Кондильяк, статуя не имеет ясной идеи ни о разнице между частями своего тела, ни о разнице между собой и другими предметами. Обретение статуей ощущения плотности есть решающий шаг от (субъективного) чувства к (объективному) знанию. С этим чувством статуя, двигаясь, открывает *различия:* «Касаясь себя самой, она сможет открыть, что она обладает телом, лишь в том случае, если она сумеет отличить разные части его и признает себя в каждой такой части за то же самое чувствующее существо; а существование других тел она откроет лишь потому, что не найдет себя в тех телах, к которым она прикоснется» (Кондильяк, 1982, с. 255). Вос-

2 Важность работы Кондильяка о языке заставила Ханса Аарслеффа (Aarsleff, 2001) перевести во второй ряд сочинение, которое до этого было наиболее известным – «Трактат об ощущениях» – с его запоминающимся образом статуи. О введении в историю исследования жеста см.: Kendon, 2004, ch. 2–5.

приятие тел, полагал Кондильяк, происходит благодаря их непроницаемости: статуя узнает, что две вещи не могут занимать одно и то же место. Таким образом, понимание плотности является, строго говоря, результатом не ощущения, а суждения, которое имеет своим источником ощущение сопротивления движению. Это ощущение сопротивления есть первое, первоначальное познание тел.

> «Так как особенность ощущения твердости заключается в том, что оно представляет одновременно две вещи, которые исключают друг друга, то душа не сможет воспринимать твердость как одну из тех модификаций, в которых она находит только себя самое; она обязательно станет воспринимать ее как модификацию, в которой она находит две исключающие друг друга вещи, и, значит, она станет воспринимать ее в обеих этих вещах.
>
> Вот, следовательно, ощущение, благодаря которому душа выходит за пределы себя самой; мы начинаем здесь понимать, каким образом она открывает тела» (Кондильяк, 1982, с. 255).



Илл. 3. Оноре Домье. Пигмалион. 1842.
Скульптура оживает, приходит в движение и тянется – за помадой?

Назвав руки главным органом осязания, Кондильяк определил, что источник знания воплощенного понимающего субъекта, отличного от других тел, находится в прикосновении одной руки статуи к другой или к какой-либо иной чувствующей части ее тела. Это стало основой теории эмпирического происхождения узнавания себя и другого путем осязания[3]. Когда Кондильяк описывал, как статуя прикасается рукой к собственному телу, он установил способ рассмотрения животных или людей как (относительно) пассивных при контакте и (относительно) активных в движении. Это сформировало модель или метафору разнообразных отношений, касающихся наших рук и тел. И фактически стало моделью социальности.

Я уже говорил, что образ статуи обманчив. Статуя Кондильяка была на самом деле вполне живая. У нее возникла потребность, которая привела к желанию, то есть к причине движения, а движение в свою очередь привело к знанию, жесту и, далее, к речи. В том, что движение естественно, Кондильяк был твердо убежден: «Начать должна природа, – писал он, – природа должна произвести первые движения в членах статуи» (Кондильяк, 1982, с. 253). Движение происходит, потому что у человека или у оживающей статуи появляются потребности. Потребности же возникают, полагал он, потому что у человека или у статуи есть память, и память эта осуществляет возможное сравнение удовольствия в прошлом с болью в настоящем, которая ведет к желанию, а желание актуализирует движение.

Кондильяк продолжил свои рассуждения о том, как человек обретает знания, введя их в более широкий контекст социальной коммуникации. Что, в свою очередь, дало пищу для появления всесторонней образовательной программы, систематизированного курса разумного образования в шестнадцати томах. После Французской революции его программа, исправленная и дополненная, дала жизнь «идеологии», проекту, в котором предполагалось из знаний, полученных благодаря чувственным идеям в виде языковых знаков, выстроить всеобъемлющую науку о человеке[4]. В 1790-е годы этот проект получал официальную поддержку, но даже когда при Наполеоне такая поддержка прекратилась, проект продолжал удовлетворять растущий интерес французских авторов к созданию науки об обществе. «Идеологи» взялись за создание науки о человеке, применимой социально и политически, науки

3 Heller-Roazen, 2007, p. 221–228. Кондильяк высказал эту мысль не слишком ясно, но, как утверждает Хеллер-Роузен, Кондильяк все же считал ощущение руки, касающейся тела, источником познания себя и другого.

4 Для Жоржа Гюсдорфа идеология была кульминацией той долгой истории, которая привела к современным гуманитарным наукам (см.: Gusdorf, 1978).

для граждан нового века, основанной на анализе сознания в терминах сенсорного опыта и языковых конструкций, приписываемых Кондильяком человеческой природе[5].

Оказалось, что проект этот предполагает далеко идущие исследования чувства движения применительно к познанию. Здесь можно выделить три стадии (см.: Heller-Roazen, 2007, p. 221–236). Первая стадия: как уже говорилось, Кондильяк связывал познание мира с ощущением плотности и разделял опыт восприятия плотности самого себя и плотности другого. Он заметил, что, когда рука дотрагивается до тела, возникает двойное ощущение: ощущение плотности и ощущение прикосновения к руке. И это, полагал он, является основанием для разграничения себя и другого, своего «я» и остального мира. Вторая стадия: ведущий «идеолог» Дестют де Траси изложил этот формообразующий опыт в терминах ощущения сопротивления. В дальнейшем он утверждал, что каждое ощущение движения, а не только прикосновение руки к телу предполагает элемент сопротивления. Это общее восприятие сопротивления, заключил он, является источником познания себя и другого. Третья стадия: Мен де Биран высказал мнение, что осознание пары «усилие – сопротивление» возникает всякий раз, когда человек хочет совершить движение. Существует знание самого себя даже без соприкосновения с внешними объектами. Биран говорил о первичном осознании действия, называя его «волевым усилием», феноменологическим осознанием себя как волевого деятеля. Далее он утверждал, что именно усилие, ощущаемое как действие, которое противостоит мышечному сопротивлению, является источником познания себя в мире.

А. Дестют де Траси о сопротивлении

«Идеологии» удалось соединить сознание, тело и общество (новая для того времени категория) в целях уяснения источников знания и разумного действия. Возможно, по этой причине «идеологию» считают первой дисциплиной в ряду наук о человеке. Кондильяк дал ключ к такому синтезу, приписав *активность,* а, следовательно, и движение естественному желанию и построив объяснение процесса познания как следствия этого движения. В анализе движения и следующих за ним ощущений Траси пошел еще дальше и четко разграничил ощущение движения и ощущение давления, происходящего от контакта. Он описал фено-

---

5 Тогда предпочитали слово «идеология», заимствованное из науки идей Кондильяка, слову «психология», имевшему современные ассоциации с метафизической теорией души (см.: Vidal, 2011, p. 15).

мен ощущения и движения, предстающим в сознании человека как сопротивление[6]. Кондильяк утверждал, что осязание учит другие чувства судить о внешних объектах, а Траси разделил осязание на движение и сопротивление – два термина, связанных между собой. Тем самым он приписал познание внешнего мира, а вместе с ним и познание самого себя двум неразделимым сенсорным модальностям – паре, где один из членов активен (*фр.* motilité – способность к движению), а другой пассивен (*фр.* résistance – сопротивление). Источник понятий «я» (*фр.* le moi) и «сам» (*фр.* le soi), по мнению Траси, кроется в движении вообще, а не в прикосновении руки к телу, как писал Кондильяк. Активный член этой пары возникает в самом организме, в его способности изъявлять желание (*фр.* la faculté de vouloir). Знаменательно, что, говоря о способности изъявлять желание, Траси добавил, что имел в виду нечто большее, чем свойство организованного живого тела, «ибо воля есть <...> не только результат нашей организации» (Destutt de Tracy, An. IX, p. 69)[7]. Он решительно утверждал, что есть чувство активного движения и, как следствие, «свойство сопротивления нашей воли к движению находится, таким образом, в основе всего, что мы учимся познавать» (Destutt de Tracy, An. IX, p. 333)[8]. Наводя на глубокие мысли, эта теория трактовала познающего субъекта как часть мира. Траси достиг этого, сделав активность и вызванный ею осязательный опыт в сочетании с чувствами тела вообще основой сенсорной жизни.

Рассуждения Траси о паре «активность – сопротивление» как о двуединстве, способствующем осознанию себя, были скорее аналитическими, чем эмпирически конкретными. Однако в то же время Траси возглавлял группу ученых и врачей, приверженных практическим исследованиям, которые собрались в реформированном Национальном институте в Париже в 1790-е годы. Члены этой группы неофициально называли себя «идеологами», отдавая должное педагогической системе Кондильяка, основанной на вере в сенсорное происхождение идей, составляющих знание. В эту группу входили Пьер Жан Жорж Кабанис и другие врачи. Они по-своему изложили в терминах воплощенного знания выводы Траси о происхождении знания о себе и другом. Труд

6 Впервые я познакомился с этими рассуждениями в контексте британского эмпиризма (см.: Hallie, 1959, p. 26–29).

7 Публикация и влияние труда Траси были тесно связаны с историей отдела исследования чувств и идей во Втором классе (классе моральных и политических наук), упраздненном в 1803 году, Национального института Франции (см.: Leterrier, 1995).

8 См. также: De l'existence, p. 102–122. Траси относил чувство движения к внутренним чувствам, которые сливаются с эмоциями (p. 43–46).

Кабаниса «Отношения между физической и нравственной природой человека» (разные его части были опубликованы вместе в 1802 году) развернул «идеологию» к медицинскому взгляду на человеческое тело, а медицинский взгляд предполагал анализ сознания. Кабанис, познакомившийся с работами Траси в 1790-е годы, описывал осязание как «вид или источник, общий для всех других [чувств]», то есть как «общее» чувство, лежащее в основе всей сенсорной деятельности (Cabanis, 1824, t. 3, p. 177). «Осязание, – объявлял Кабанис, – первое, развивающееся в человеке чувство, и последнее, исчезающее. Так и должно быть, поскольку оно является основой других чувств, ибо оно само, так сказать, и есть чувствительность» (ibid., t. 1, p. 179)[9]. Развивающийся зародыш уже обладает этим чувством. Знаменательно, что Кабанис приравнял осязание к «samóй чувствительности». И это сделало принцип живого движения первым принципом для всех чувств, принципом, присутствующим в органической жизни еще до ее рождения. Однако отдельно о мышечной чувствительности Кабанис ничего не сказал.

Коллега Кабаниса врач Мари Франсуа Ксавье Биша в своем авторитетном труде «Общая анатомия» точно так же считал осязание отличным от остальных чувств и главенствующим над ними. Из его не слишком ясного изложения следует, что другие чувства дают толчок осязанию, а осязание потом обрабатывает те знания, которые они передают. Биша предполагал, что, когда организм получает информацию от других чувств, он пассивен, но ощущения, возникающие таким образом, ведут к их восприятию и осознанию, а это, в свою очередь, вызывает активность и осязание, и в осязании организм уже становится активен. Согласно Биша, «чувство [осязания] подчиняется воле; оно предполагает отражение в живом существе, которое его испытывает», и организм «не осязает ничего без предварительного действия интеллектуальных функций» (Bichat, 1812, t. 1, p. 117–118). Как видим, Биша считал, что осязание обрабатывает, но не дает животным организмам сведения, необходимые для приспосабливания. Возникает же это приспособительное свойство в самой живой организации. Биша, как и Кабанис, не рассматривал отдельно чувство движения, хотя выделял общую чувствительность «органической жизни», под которой понимал чувствительность гладких мышц внутренних органов (ibid., t. 3, p. 252–301). (Сказанное выше вновь напоминает нам, как трудно дать определение чувству и решить, сколько всего чувств существует.)

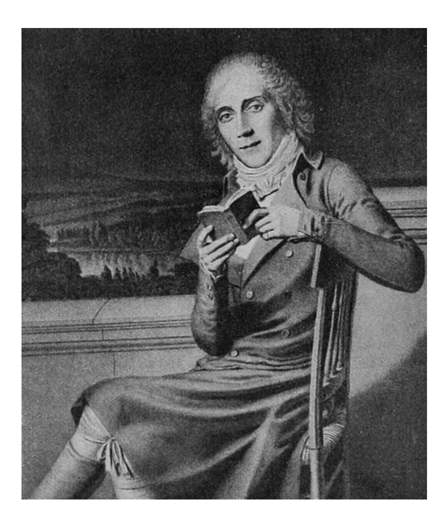
Когда эти врачи говорили о проявлении воли, они не имели в виду свободную способность или свойство души. Скорее, речь шла о спон-

9 См.: Staum, 1980, p. 237–243. Об образной системе жизни см.: Starobinski, 2003; о медицинском подходе к пониманию жизни см.: Williams, 1984.

танной, порождаемой изнутри активности организмов, живом движении, которое, по их мнению, свойственно организации живого существа. Рассуждения на эту тему вызывали в те годы большой интерес, и многие европейские специалисты-медики высказывали мнение о существовании принципа активности в живом организме, о порождении благодаря ему действия и организации, которая таким образом возникает и сохраняется. Мы более подробно рассмотрим эту тему, когда перейдем к обсуждению романтических представлений о жизни и движении.

Мен де Биран об усилии воли

Биран, философ в частной жизни, а в общественной политик и администратор, сыграл первостепенную роль в понимании чувства движения.



Илл. 4. Мен-де-Биран. 1797–1798.

Философ, который представил волю как движение

Мари Франсуа Пьер Гонтье де Биран, или, как его называли впоследствии, Мен де Биран, не особенно известная фигура за пределами франкоговорящего мира. Однако в этом мире он высоко ценится как философ, который, понимая поверхностность рассуждений эпохи Просвещения о чувственном опыте, вернулся к «картезианскому» исследованию самóй умственной деятельности. Для современного философа Этьена Балибара работы Бирана являются «началом французского экзистенциализма, и [его вклад] объясняет, почему французская философия никогда

не переставала «переводить» в экзистенциальную терминологию проблемы отношений между психологией, феноменологией и трансцендентальной диалектикой сознания [посткантианских идеалистов]» (Balibar, 2014, p. 183). Анализируя собственное самоосознание, Биран ввел такой вид философского размышления, в котором центральное место занимает описательное или феноменологическое требование реальности волеизъявительного «я» как некоей постоянно присутствующей силы. Повторю, что такой подход не проводил четкой границы между философскими и психологическими констатациями. Биран, впрочем, из осторожности не давал исчерпывающих формулировок относительно природы души, оставляя эту тему метафизике и теологии. Он приписывал душе волевое усилие, но утверждал, что раскрывает его в феноменологических терминах, а не в терминах метафизики субстанциализма. Считается, что это и есть источник волюнтаристического направления, характерного для современной французской мысли. Биран рассматривал «диалектику сознания» (выражение Балибара) как диалектику силы, порождаемой «я», и противостоящего ей сопротивления. Не будь сопротивления, «я» не знало бы себя. Изначальный факт или основа (*фр.* fait primitif) есть отношение. Осознание себя воплощенным в теле происходит именно в сопротивлении движению. Тело здесь – не предмет изучения биолога, а предмет, познаваемый в субъективности сопротивления. Оно познается осознанием движения (*фр.* conscience du mouvement), а не чувством движения (*фр.* sensation du mouvement), то есть непосредственным осознанием себя, а не чувством[10]. Жорж Кангилем отметил значение Бирана для французской психологии в своей получившей большой резонанс лекции «Что такое психология?» (1956). Биран продемонстрировал, как возникает это осознание: «Сознанию требуется конфликт воли и сопротивления», – и данное положение стало основой философии самопознания, признающей свободу действия (Canguilhem, 1994, p. 374). Кангилем поставил в заслугу Бирану то, что он рассматривал разум скорее как свойство, интегрированное в жизнь телесной организации, чем как отдельную способность, всего лишь получающую информацию от органов тела.

«Идеологи» имели амбициозные намерения разработать всеобъемлющую гуманитарную науку (*фр.* science humaine), и Биран разделял их амбиции. Как и «идеологи» (хотя он никогда не был членом этой группы), на первых порах Биран размышлял об условиях познания в связи с поиском основ гуманитарных наук. По ходу работы он обрел твердую уверенность, что ключом к человеческой природе является чувство

10 См.: *Maine de Biran*. Essai sur les fondements de la psychologie, 2001 (написано в основном в 1812 году).

движения. Любое движение, считал он, заставит живое существо испытывать сопротивление, хотя бы только сопротивление своих мышц.

Впервые он заговорил об этом в сочинении («мемуаре») «Влияние привычки на способность мыслить» («Influence de l'habitude sur le faculté de penser», 1803), поданном на конкурс, который был устроен парижским Национальным институтом, где в одном из классов ведущей фигурой был Траси. Траси написал отзыв о сочинении Бирана, соглашаясь, что «именно подвижности мы обязаны восприятием усилия, состоящего из Эго, которое желает двигаться, и сущности, которая этому противостоит, и находящего свое выражение в суждении, к которому мы приходим. Это первое из наших суждений, наше самое раннее знание и источник всего остального» (Maine de Biran, 1929, p. 26)[11]. Такое суждение, считал он, возникает также из нашей активности, связанной с использованием зрения, хотя результат ее не так значим, как в случае с использованием осязания (особенно с помощью руки). Действительно, зрение без осязания, писал Траси, было бы очень ограниченным. Траси имел в виду, что способность восприятия пропорциональна способности действовать, а эта способность гораздо сильнее развита в руках, чем в глазах. Сам Биран (о чем также говорит в своем отзыве Траси) рассуждал о результате запечатленных в памяти повторяющихся движений, результате, ведущем к привычкам, включая те, что оказывают влияние на жест, начатки системы знаков и языка. Формирование знаков Биран считал фактом истинно человеческого действия в противоположность действию природному.

> «Настоящая активность <...> начинается только с использования знаков, сознательно ассоциируемых с впечатлениями, <...> с намерением вступить в коммуникацию с другими или с собственной мыслью. Это присущее человеку свойство преобразовывать движения или естественные знаки в знаки искусственные вызывает путем повторения, путем различных способов этого повторения набор привычек, которые, хотя и не отличаются принципиально от первых, все же преобразуются в безграничном развитии нашей способности к совершенствованию таким образом, что, кажется, они подчиняются неким законам» (Maine de Biran, 1929, p. 82)[12].

---

11 Маргарет Дональдсон Боэм перевела второе сочинение под названием "L'Influence de l'habitude ...", опубликованное в 1803 году, а не первое, написанное Бираном в 1800 году, поначалу не опубликованное, но включенное в Сочинения Бирана (*Maine de Biran*. Œuvres, t. 2) и использованное в качестве основной работы в главе о Биране: Heller-Roazen, 2007, p. 219–236.

12 Подобные отрывки указывают на ценность идеи распространить историю чувства движения на жест и язык, однако я не стал этого делать. О мотор-

Таким образом, на основе движения и чувства движения Биран мысленно построил мир человека, мир жестов, знаков и языка, в этом отношении поддерживая программу «идеологии» и надеясь на моральный и социальный прогресс в будущем. Для «идеологов» и тех, на кого они повлияли в поколении Бирана, знание психической жизни как основы языка было необходимо, чтобы преобразовать общество, исходя из рациональных принципов, подходящих для гражданина нового века. Но, как мы увидим, Биран, будучи католиком, склонным к глубоким размышлениям, соединил эти идеи с верой в непременную активность души.

Из работы Кабаниса «Отношения между физической и нравственной природой человека» Биран взял понимание воплощенной природы чувственности. У Биша он нашел модель действующего-противодействующего организма, а Траси подтвердил его веру в фундаментальную роль чувства усилия в познании. Биран утверждал, что прочел сочинение Траси об идеологии после того, как сам увлекся размышлениями об активных, подчиненных воле свойствах чувствительности (Maine de Biran, 1929, p. 56, note)[13]. Но каким бы источникам для своих изысканий ни был обязан Биран, результатом стал его оригинальный и несомненный вклад в науку о сознании в культуре Франции.

В весьма внушительном количестве «опытов» и неоконченных сочинений, особенно в неопубликованном «Опыте об основаниях психологии и о ее отношении к изучению природы» (ок. 1812), а иногда в дневниковых записях, Биран продолжал исследовать собственное самосознание. Он занимался самонаблюдением и пытался вывести философию, исходя из того, что обнаруживал. В этом отношении, подобно Декарту, он старался выделить то, в чем не мог сомневаться, но, в отличие от Декарта, он нашел то, что искал, в своем осознании «усилия»: в этом он не мог усомниться. Но такое осознание, как ему виделось, имело двойственную природу – неделимую пару «действие–сопротивление». Это осознание рождает понятие субъекта, «я»: «Каждое движение, каждый сделанный шаг есть совершенно определенное видоизменение, оказывающее на меня двойное воздействие – собою и тем действием, которое его определяет <...> В действительности это два условия отношения, необходимые для формирования первого простого личностного суждения – „я есть“» (Maine de Biran, 1929, p. 55). Воплощенная форма такого осознания – движение, встречающее сопротивление, и оно по-

ных теориях мыслительного процесса и истории жеста см.: Bolens, 2012. Биран доказывал, что именно активная речь, то есть движение органов речи, а не только слушанье, при котором активность ниже, первично при возникновении и развитии языка.

13 О возникновении и развитии идей Бирана см.: Azouvi, 1995.

рождает чувство самого себя. Но если Траси находил источник сопротивления спонтанной активности или воле во внешнем мире, то Биран обнаруживал его главным образом в живом субъекте, в мышцах, и только во вторую очередь — во внешнем мире.

> «Воля или — заменяя причину результатом — реакция центральной нервной системы в первую очередь воздействует впрямую на моторные органы, поскольку они далее воздействуют на объекты; орган сначала сопротивляется воле, объекты сопротивляются органу. Посредством первого сопротивления активно действующее существо узнаёт части своего тела; посредством второго оно учится познавать внешние объекты» (ibid., p. 105)[14].

Если для Траси идея возникновения своего «я» связывалась со внешним миром, то для Бирана она связывалась с телом индивида. Существует воля, а вместе с волей и сопротивление, идущее сначала от тела, потом от окружающего мира, а через волю-сопротивление возникают осознание и возможность суждения и знания. Можно сказать, что для Бирана знание, присущее разуму (*фр.* la connaissance), зарождается в активности, являющейся своего рода ноу-хау (*фр.* savoir faire) организма.

В сочинениях более позднего периода, говоря о воле, Биран дал ясно понять, что, несмотря на все написанное им ранее, он считает волю силой, пребывающей вне органического мира. Осознание этой силы, полагал он, есть изначальный факт (*фр.* le fait primitif), а также достаточное доказательство существования индивидуального «я» и духовного субъекта. Знание себя начинается с чувствительности к деятельности, деятельности, которая начинается с воли, а не с чувства. Исходя из такого понимания изначального факта, Биран установил задачи для науки психологии: «Психологией называется наука, которая, занявшись в первую очередь этим изначальным фактом и его непосредственными производными, предполагает провести полный анализ внутренних и внешних фактов, выявляя феноменологический вклад объекта и реальный вклад субъекта» (Maine de Biran, 1986, p. 14)[15]. Психология для Бирана

---

14 Под «органом» Биран имел в виду свойство сознания, хотя понимал, что оно реально воплощено в мозге.

15 Джереми Данем связывал рассуждения Бирана с мыслями Лейбница о силе и с оппозицией юмовскому пониманию причинности. Данем цитирует Бирана (Dunham, 2016, p. 174): «Истинное происхождение (я не говорю «сущность») идеи, которую мы вкладываем в слово «сила», включает непосредственную способность проявлять волю, чтобы сгруппировать и определить начальную силу или силу сопротивления, присущую мышечным органам, и таким образом войти в конфликт действия».

как наука, имеющая дело с фактами самоанализа, ведет к исследованию составляющих психического мира, начиная с изначального факта или непосредственного восприятия (*фр.* aperception immédiate) усилия. Описывая усилие, он явно говорил о мышечном чувстве (*фр.* sensation musculaire). И показал, что чувство это двойственное и включает в себя как активное осознание примарной воли, так и ощущение пассивной реакции на эту волю, возникающую в мышцах тела. Биран описал «усилие, производимое и в то же время воспринимаемое в порождающей его свободной устремленности, как в мышечном чувстве, которое есть его результат» (Maine de Biran, 2005, p. 161).

Психология Бирана была практической, моралистической и философской. Траси и «идеологи» относились к светским мыслителям, тогда как Биран был христианином-католиком. Если для Траси воля – это активность организованной материи, активность организма, то для Бирана воля – это сущность души. Данная сторона философии Бирана, с наибольшей очевидностью проявившаяся в позднейших личных записях, особенно в дневнике, обуславливала его концепцию психологии. Если воля и сопротивление представляют собой пару, единство в самоосознании индивида, то в ходе реальной жизни человек слишком хорошо понимает разобщенность воли и телесного сопротивления ей. Человек знает разницу между телом, подчиняющимся воле, телом, ей не подчиняющимся, и внешним миром, которого не заставить согнуться перед этой волей – между «сопротивлением и инертностью тела человеческого „я“, которые уступают или подчиняются волевому усилию, и абсолютным сопротивлением постороннего тела, которое может быть непреодолимым» (Maine de Biran, 2001, p. 118). Воля в понимании Бирана была моральной, христианской сущностью. Тем не менее в духе «идеологов» он представлял волю как воплощенное действие, способность, присущую организации живого существа, «самого себя», и в своих сочинениях он отводил главное место психологии этой воплощенности, а не метафизике души. Однако в последние годы жизни Биран писал в дневнике о воле как о действиях души. Вслед за Блаженным Августином он утверждал, что «существует непосредственная деятельность душ, полностью независимая от чувствительных внутренностей или органов чувств, которая не ограничена ни пространством, ни временем» (Maine de Biran, 1954–1957, t. 1, p. 120). После этого как католик, глубоко погруженный в собственные переживания, он поверяет дневнику озабоченность по поводу своей слабой воли и неспособности закончить большой философский труд. Он вновь обратился к занимавшему древних мыслителей конфликту между духом и плотью, используя современные ему термины усилия и противостоящего ему сопротивле-

ния. И это придало исключительную важность мышечному чувству в христианской парадигме.

Итак, Биран считал, что непосредственное осознание активного усилия (*фр.* l'effort voulu) есть уникальный, неразложимый изначальный факт психологии. Это утверждение стало отправной точкой его размышлений о психическом развитии, составивших его теорию познания, продолжение психологии и принимавших как данность активное по своей сути «я». Вместо картезианского дуализма души и тела, Биран ввел дуализм активности и сопротивления и описал с психологической точки зрения отношения между усилием воли (*фр.* l'effort voulu) и впечатлениями (*фр.* les impressions).

Биран никогда не публиковал крупных философских трудов, ограничив тем самым влияние своих идей при жизни и сразу после смерти. Его плохо знали в мире, да и во Франции с идеями Бирана были знакомы лишь немногие философы. В полном объеме его незавершенные или неопубликованные работы, а особенно его содержательный и сегодня так высоко ценимый дневник, получали известность постепенно[1616]. Дневник, академическое издание которого относится к 1950-м годам, раскрывает личное отношение Бирана к собственным исследованиям человеческой природы и воли и, возможно, дает некоторые основания связать его имя с именем Стендаля, хотя по характеру эти два человека были совсем не похожи. Однако и философ, и писатель в своих сочинениях подчеркивали идеалистическую и романтическую природу воли, а также связанные с ней перипетии в жизни и любви. Это еще раз говорит нам о том, как широко был распространен в культуре того времени язык, повествующий об активности-сопротивлении или силе, действующей против другой силы, язык, говорящий и о мышечном чувстве. Такая манера повествования преобладала на протяжении всего XIX века.

Вообще романтический голос объявлял «я» активной, творческой силой (Abrams, 1971a). Самоанализ Бирана дал этому чувству психологическую и философскую подоплеку. Но с реставрацией французской монархии в 1815 году общество обратилось к христианской психологии. В последующие годы Виктор Кузен предложил дисциплину, которую, как и Биран, назвал «психологией», в качестве базы для философского познания, основанного на анализе деятельности души. Она стала интеллектуальным фундаментом для всеобъемлющей системы философского, нравственного и психологического образования, имев-

16 Мне известны комментарии XIX века на английском языке (Hamilton, 1863, note D, p. 866–867; Morell, 1847, vol. 2, p. 471–478), созданные до работ Уильяма Джеймса, который хорошо знал идеи французских философов, касающиеся проблемы воли (см.: James, 1920, p. 181, note).

шего влияние во Франции, включая даже часть периода Третьей республики, начавшегося в 1870-е годы. Впрочем, я возвращаюсь к натурфилософии XVIII века, к понятию «казуальной силы» и к пересмотру понятия «активности» в ту эпоху, когда творили писатели романтики и идеалисты. Упоминания «мышечной силы» начали появляться около 1800 года. Чтобы понять, почему это произошло, требуется знать, каковы были интеллектуальные споры самого широкого охвата, а не только то, как изучались чувства от Локка до Бирана, сколь бы важной ни была такая историческая реконструкция.

ГЛАВА 5
Каузальная сила

> [Сила есть] великое понятие, которое, развившись из грубой идеи причинности в начале XVII века и постоянно совершенствуясь с тех пор, показало нам, как объяснять все двигательные изменения, испытываемые телами, и как осмыслять все физические явления, которое дало жизнь современной науке, изменило лицо мира и которое, не говоря о более специфическом его использовании, сыграло принципиальную роль в указании направления современной мысли и способствовало социальному развитию. А значит, стоит приложить некоторые усилия, чтобы его постичь.
>
> *Ч. С. Пирс* (Peirce, 1934, p. 262; см. также: Jammer, 1962, p. 14)

Динамические теории материи

Все, что было сказано об осязании за несколько столетий, связывалось с философским представлением о материальной реальности. Доктор Джонсон «изобразил» основную причину этого одним красноречивым жестом. Описание контакта и сопротивления породило мысль о принципиальной неразделимой совокупности познающего и познаваемого. В этой главе будет более подробно рассмотрена философия XVIII века, переходящая в век XIX с характерными способами описания данного феномена. Существовали описания динамического отношения, то есть динамического отношения сил, а не только джонсоновского пинка по камню, в терминах которых натурфилософы пытались установить, что они знают о природе.

Убежденность в том, что источник знания о феноменах находится в сенсорной деятельности и представлен в сознательном восприятии, можно отнести к «феноменализму». В этой главе рассматриваются взгляды на силу в натурфилософии как имеющие основное эпистемо-

логическое значение в феноменалистской теории познания. Поскольку ее авторы рассматривали осязание, а позже движение-сопротивление как базовые и элементарные чувства при возникновении самосознания индивида, их дискуссии чрезвычайно важны для понимания чувства движения.

Это довольно сложные вопросы, и они могут быть чужды читателям, не проявляющим интереса к истории науки. Более того, направление дискуссий может дезориентировать тех, кто считает возможным писать о чувстве «просто» как о психофизиологической системе. Я рассматриваю случаи, когда осознавание движения было неотъемлемой частью философских размышлений о действии в природе, особенно действии, являющимся некоей причиной, то есть о каузальном действии. Это станет основой для рассмотрения силы и мышечного чувства, какими их представляли в XIX веке (глава 8), и для введения чувства движения как воплощенного чувства живой активности в исследования XX века в их современном представлении (главы 11 и 14).

Без сомнения, полная история идеи силы должна бы включать историю физических наук. Но здесь мы можем только пройтись по верхам. Мне бы хотелось показать, что описания силы (или сил) в значительной степени зависело от осуществленного в конце XVIII века выделения чувства движения, и именно это помогло понять, что это за чувство. В данном подразделе идея силы связывается с динамической теорией материи, с уверенностью в том, что материя не есть нечто жесткое («бильярдные шары»), а силы, собранные в определенной точке. Такое истолкование материи близко взглядам феноменализма, представлению ощущаемого движения в сознательном восприятии индивида как сообщение о реальной активности в мире. Второй подраздел посвящен длительным и многоаспектным спорам о природе жизни, основным путям, по которым идея силы вошла в дискуссии и в понимание жизни как движения. В последнем подразделе основное внимание уделено понятию силы, которое связано с самосознанием человека, интерпретируемым как самовозникающая активность, встречающая сопротивление. Это связало воедино чувство движения, силу и каузальные процессы. Некоторые авторы описывали осознание движения в виде чувства активной силы и видели в нем модель для описания причинно-следственных связей вообще. Как полушутя заметил Ч. С. Пирс, писавший в последней четверти XIX века (см. эпиграф к этой главе), широко распространенным было мнение, будто идея силы возникла из интуитивного ощущения, что одна вещь является причиной другой, то есть из ощущения активной связи между вещами или событиями. Иными словами, активность заложена в природе сознания. Осознание действия – сопро-

тивления было описано в каузальных отношениях, они связывали причинные отношения в материальном мире с причинными отношениями между духом, человеческим и божественным, и материей.

Как уже отмечалось при разговоре о природе и о наследии научной революции, слово «сила» (*англ.* force) и соответствующие понятия, включая немецкие Kraft (сила, воздействие) и Trieb (побуждение, импульс), французское pouvoir (способность, мощь), а также «жизненная сила» и «действующая сила» встречались очень часто в натурфилософии XVIII и XIX веков. Авторитет Ньютона и его размышления, бесспорно, этому способствовали. В то же время я предполагаю, что такое обилие упоминаний силы в натурфилософии отражало широко распространенное интуитивное понимание, что человек, осознавая действие и сопротивление, «знает», что на свете существуют каузальные силы. В свете изощренных современных теорий это суждение может показаться довольно слабым и уязвимым. Шаг от чувства силы при осуществлении движения или от чувства сопротивления движению к выводу о динамических отношениях в мире может показаться наивным и неаргументированным. Более того, в механике, как уже говорилось, сила определялась как мера изменения движения, но не как обладание некоей мощной способностью. Конечно, наивность здесь присутствовала. Однако в то же время можно увидеть глубокий смысл в этих утверждениях о наличии каузальной силы, ибо они предполагали участие человека в мироздании.

Ньютоновская наука XVIII века включала большой спектр размышлений, наряду с точными экспериментальными и математическими исследованиями, касающимися материи и сил. Мысль о том, что «классическая физика» была монолитной, следует безоговорочно отбросить[1]. Можно выделить целый набор гипотез, иногда именуемых динамическими теориями материи и достаточно хорошо изученных историками науки. Можно также спросить, сознавали ли авторы динамических теорий материи, что имеют дело с парой «действие – сопротивление».

Хорошо известно, что далматский ученый-иезуит отец Руджер Иосип Бошкович полагал, что материя состоит из не обладающих протяженностью определенных центров сил притяжения и отталкивания. Бошкович писал на латыни, и его читали многие, особенно в Англии. Кант в своих ранних опубликованных трудах, а за ним Джозеф Пристли развивали схожие идеи или же следовали за Бошковичем. Его «Теория натуральной философии, приведенная к единому закону сил, существующих в природе» была сложнейшим математическим исследованием материи в терминах точечных сил, в котором не рассматри-

1 Это категорически утверждается и подробно рассматривается в связи с понятием «силы» (см.: Harman, 1982a).

вались метафизические вопросы о том, чем на самом деле являются эти силы (Boscovich, 1922)[2]. Бошковича, как и раннего Канта, больше интересовали обобщения теоретической механики, чем теория познания. И Кант, и Бошкович обращались к дискуссиям о механике и к более древним дискуссиям о природе субстанции и не были слишком озабочены сенсорным знанием. Рассуждения Спинозы и Лейбница проходят на таком же философском фоне. Приняв все это во внимание, разумно все-таки спросить, сыграло ли роль феноменалистское осознание силы – силы, интуитивно познаваемой в действии. Похоже, что, по крайней мере, для Пристли это было так.

В более поздних сочинениях Кант отходит в своей философии от собственных утверждений раннего периода и, в частности, от того, что он теперь стал считать метафизическими спекуляциями о динамической, а не вещественной природе материи. Тем не менее, комментируя вопросы натурфилософии, особенно в своем труде «Метафизические начала естествознания» (1786), Кант продолжал говорить о силах притяжения и отталкивания как составной части идеи материи. Он использовал термин «сила» в тех положениях, которые относили непроницаемость как фундаментальное свойство материи к распространяющейся или сопротивляющейся способности, занимающей пространство. Он включил рассуждение о «динамической дефиниции понятия материи, [которая] добавляет некое свойство, относящееся как причина к следствию, а именно способность противиться движению внутри того или иного пространства» (Кант, 1966, с. 90). В этом контексте Кант имплицитно объяснил познание непроницаемости через соприкосновение, а соприкосновение объяснил как взаимодействие сил. Но поскольку «соприкосновение в физическом смысле есть непосредственное действие и противодействие непроницаемости», соприкосновение противопоставлено силам (Кант, 1966, с. 110; см.: Friedman, 2004). Конечно, когда Кант описывал силы как притягивающие (гравитация) и отталкивающие (непроницаемость), он отказался от права философа сформулировать, что же такое силы. Тем не менее можно предположить, что его описания и способ изложения данной темы добавили убедительности идеям, в которых силы природы связывались со способностью (силой) человека быть в соприкосновении с чем-либо и, следовательно, знать, что такое сопротивление.

У Джозефа Пристли был совершенно иной стиль рассуждений. Этот философ был чистейшей воды «рационалистом» в теологическом смысле этого слова: Пристли считал, что всякая истина должна соот-

---

2 О дискуссиях и литературе по восприятию сочинения Бошковича см.: Guzzardi, 2017.

носиться с разумом, и это соотношение может быть продемонстрировано. Интеллектуальным последствием такого подхода в рамках натурфилософии стала приверженность Пристли материализму. Впервые он объявил об этом в сочинениях, служащих введением к адаптированной и сокращенной публикации труда Дэвида Гартли «Размышления о человеке, его строении, его долге и упованиях» (Priestley, 1775, Essay 1). Напомню, что Гартли подчеркивал роль осязания и описал нервные вибрации, которые передавали ощущения в мозг, соединяя таким образом мозг – через соприкосновение – с окружающим миром. Приняв все это, Пристли, однако, пришел к выводу, что у людей есть непосредственное знание о вызывающих вибрации силах, а не о состоящей из частиц материи. Он полагал, что, в отличие от непроницаемой материи, реальны именно силы. Свои соображения он высказал в «Исследованиях о материи и духе» (1777) с радикальными теологическими обобщениями, касающимися души, природы Христа и воскресения тела. Исходя из его рассуждений, становится очевидным, что благодаря чувству осязания мы познаем материальную реальность – через ее сопротивление нашему действию. Пристли сделал вывод, что то, что люди называют материей, есть на самом деле сила: «*Сопротивление,* на котором только и основывается наше мнение о твердости или непроницаемости материи, никогда не вызывается *твердой материей,* а вызывается чем-то совершенно иной природы, а именно *силой отталкивания»* (Priestley, 1777, p. 4). Он посчитал осознание индивидом действия – сопротивления неразложимым знанием о «реальном», а затем вместо того, чтобы приписать действие сознанию, а сопротивление материальному телу, приписал действие – сопротивление общему представлению о силах.

Когда Пристли защищал теорию Бошковича (на него повлияли идеи именно Бошковича, а не Канта), он утверждал, что бессмысленно, а потому не вполне научно полагать, что в материи есть что-то, кроме сил притяжения и отталкивания. Это было разумное утверждение, поскольку он считал, что знание о материальном мире приходит через осязание и сопротивление осязанию – от одной силы, встретившейся с другой силой. Не существует непосредственного знания о состоящей из частиц материи. Это утверждение стало удачным аргументом в более поздних интеллектуальных контекстах, как в середине XIX века показали рассуждения Майкла Фарадея о силовых полях и электромагнитных явлениях и изложение Герберта Спенсера с настойчивым упоминанием силы в его «Синтетической философии»[3]. В данном случае я не наста-

3 Историки физических наук дискутируют о зависимости теорий Майкла Фарадея и Джеймса Кларка Максвелла о силовых полях от исследований XVIII века (см.: Guzzardi, 2007, p. 411–413).

иваю на прямом влиянии Пристли. Скорее речь идет об общем фоне для этих ученых-естествоиспытателей, попавших под влияние теории познания сил. Мысль о том, что ты человек, вся вселенная – твой родной дом и все на свете взаимосвязано, была грандиозной. С точки зрения христианина Пристли, это означало, что в человеке есть что-то от божественной природы. Человек – центр активной силы, а Бог – источник всякой силы.

Размышления Ньютона и других натурфилософов о динамической природе материи и силе привели, таким образом, к альтернативному взгляду на материю как на движущиеся частицы, обладающие протяженностью и непроницаемостью. В середине XVIII века появились динамические теории материи, которые обрели несколько иную жизнь в веке XIX.

В данном подразделе были рассмотрены отношения между динамическими теориями и попытками довести интуитивное восприятие «реального» до сенсорной модальности прикосновения и сопротивления.

Силы живой природы

В XVIII веке велись оживленные дискуссии о различном понимании «жизни», не в последнюю очередь по причине того, что ученых постоянно обвиняли в материализме, атеизме и вольнодумстве. Как обнаружил Локк, когда предположил, что Бог мог дать материи способность (силу) мыслить, спокойная дискуссия о природе силы мгновенно привела к яростным религиозным и политическим выступлениям (см.: Yolton, 1983). Еще до Локка Спиноза получил репутацию атеиста за то, что описывал природу и человека в физических термина, хотя приписывал материи, по аналогии с человеком, волевое стремление, или «конатус». После Локка одним из многих философов, обвиненных в материализме и атеизме, был Дидро. И все же, если Дидро рассуждал о жизненных процессах в терминах материализма, его рассмотрение было далеко не механистичным и оставляло место для разговора о жизненных силах, разговора, основанного на интуитивном представлении, что значит быть живым человеком (или организмом). Дидро полагал, что живые организмы обладают некоей раздражимостью или живым реагированием, которое он трактовал как естественную, но не механическую способность или силу: «Эта сила раздражимости отлична от всякой другой известной силы: это жизнь, чувствительность» (Дидро, 1935, т. 6, с. 359)[4]. Если

4 Ср.: рассуждения о Ж.-Б. Робине: Lovejoy, 1960, p. 281–283. Эту тему я начал рассматривать в 1973 году (Smith, 1973). О теориях XVIII века, связан-

это и был материализм, то материализм, дающий простор для действия сил, которых в сущности материальными не назовешь. Многие другие натурфилософы и врачи конца XVIII века имели схожие взгляды. К примеру, врач Эразм Дарвин считал, что раздражимость как сила создает жизнь. Будучи силой, она и не вполне физическая, и не вполне психическая. Скорее это способность быть активной, что свойственно жизни. Другие авторы с еще большей очевидностью указывали на существование жизненных сил. Жизненная сила, активное стремление и активная реакция, именуемая раздражимостью, – все это были силы движения, силы, известные как движение. «Знание» этих сил и являлось элементом чувствительности, из которой возникли утверждения о существовании чувства движения. Дарвин, как будет показано далее, относил эту чувствительность именно к чувству мышечного движения.

В дискуссиях о понятии «жизни» еще одним важным аспектом было понятие «организация». Те авторы, которые утверждали, что живые существа подчиняются тем же законам, что и материальная природа, как правило, подчеркивали, что организмы все же имеют свои отличия, и эти отличия суть следствие их организации (Figlio, 1978; Riskin, 2016, chs. 5–6). Идеи об организации, а особенно о самоорганизации, способствовали формированию области науки, которая получила название биологии. Не принимая механистических объяснений, но и не обращаясь к сверхъестественным силам, биология искала собственные способы описания исследуемых явлений. Яркое тому доказательство – сочинения великого французского натуралиста Ламарка. Они демонстрируют, как сила, получая сведения об осознании организмом своего стремления и движения, работает в эволюции.

Ламарк публиковал свою философию жизни в течение первого десятилетия XIX века. Он описал присущую живым существам активность силы, результатом которой является раздражимость или ответная реакция, вследствие чего возникает организация, характерная для растений и животных. На самом деле, он пошел еще дальше, приписав активную силу всей материи (дело в том, что у него возникла оригинальная мысль о том, что вся материя обладает органической природой), он также говорил, что внутренняя сила организмов толкает их к преобразовательному (как позднее сказали бы, «эволюционному») развитию. В прос-

---

ных с пониманием жизни, см.: Riskin, 2016; Reill, 2005. Рилл подчеркивал, что философская мысль в XVIII веке не была радикально дуалистичной. Скорее она учитывала собственное движение, имманентное живым организмам. Позже Рилл использовал эту идею как аргумент против тех, кто считал науку эпохи Просвещения механистической, и таким образом защищал Просвещение от модернистской критики.

тейших организмах, полагал Ламарк, первоначальная сила возникает из физических сил окружающего мира, активность организмов ограничена только раздражимостью. Но потом, по мере развития организмов, они поглощают эти силы. У человека такая сила становится внутренним стимулом для появления чувств, мыслей и воли.

> «Природа, вынужденная в отношении самых несовершенных животных заимствовать *действующее начало, возбуждающее в них жизненные движения и действия,* из окружающей среды, сумела, все более и более усложняя организацию животных, перенести это действующее начало внутрь их тела и в конце концов передала его во власть самого индивидуума» (Ламарк, 1955, т. 1, с. 188)[5].

Приписав таким образом органической материи стремление к постоянному развитию, Ламарк далее назвал его основой политической активности человека, способностью организовывать свою деятельность и добиваться прогресса в обществе (Ламарк, 1955, т. 1, предисловие).

Широкая дискуссия о жизненных силах конца XVIII—начала XIX вв. в области физиологии и медицины обернулась появлением захватывающего романа Мэри Шелли «Франкенштейн». Нет нужды пересказывать его сюжет, разве что только напомнить, что решающий момент в начале романа, когда «существо» обретает жизнь, был отмечен движением. Как рассказывает Франкенштейн: «Я увидел, как открылись тусклые желтые глаза; существо начало дышать и судорожно подергиваться» (Шелли, 1989, с. 73). Способность двигаться свидетельствовала о пробуждении жизни.

Обширная литература на немецком языке, охватывающая проблемы морали, натурфилософии, медицины, физиологии и психологии, изучавшая происхождение языка и искусства, также исследовала силы, скрытые в окружающей природе и в душе человека. Иллюстрацией может служить социальное и медицинское явление месмеризма, названное так по имени врача Франца Антона Месмера, практиковавшего в Вене в 1770-е годы. Врачи, увлеченные месмеризмом, соединяли терапию со спекулятивной космологией, обращаясь к активной силе как особой способности. Они пробуждали в своих пациентах «животный магнетизм», передавая жизненные и психические силы из «резервуара» или физического источника людям (и животным) (Элленбургер, 2018, гл. 2—3; Darnton, 1968; Riskin, 2002, ch. 6). Последователи Месмера использовали движущие силы природы, чтобы «подтолкнуть» своих пациентов к выздоровлению.

---

5 О взгляде Ламарка на активную природу см.: Jordanova, 1984, p. 84—85.

Врач-психиатр Иоганн Христиан Рейль из немецкого города Галле рассматривал сознание и тело как единое целое (Bell, 2005, p. 167–170; Hansen, 1998; Heller-Roazen, 2007, p. 237–243). Он оперировал понятиями жизненных сил (*нем.* Lebenskräfte) и психических сил, полагая, что силы эти действуют на протяжении человеческой жизни, подчиняясь определенной иерархии, взаимодействуя и противостоя друг другу. Органическая сила, отвечающая за раздражимость, утверждал он, является основной на более высоких уровнях осознанного восприятия и понимания. А поскольку, по его мнению, все уровни силы взаимодействуют, легко понять, почему болезнь может поразить как тело, так и разум. Такого же мнения придерживались многие ученые в конце XVIII века. Сам Рейль в вопросе о жизненных силах, как и Кант, испытал влияние естествоиспытателя Иоганна Фридриха Блуменбаха, который выделил важное понятие «формообразующего стремления» (*нем.* Bildungstrieb). Речь идет о предполагаемой причине роста организма, о силе, отвечающей за формирование организованных живых тел (Lenoir, 1989, p. 17–37; Reill, 2005, p. 166–171)[6]. Он представлял себе Bildungstrieb как теологический и формообразующий принцип, но в то же время и как естественную силу, а жизнь виделась ему как формообразующее изменение или движение. В этих и во многих других описаниях характеристика сил, активно действующих в живом организме, дается с феноменалистских, а не метафизических позиций. Естествоиспытатели и врачи представляли себе силы как понимаемые или ощущаемые в субъективном восприятии активно-пассивные отношения с миром и не особенно дискутировали об их природе на основе первопринципов. Авторы, исследовавшие жизнь, описывали изменения – будь то движение материи, формирование живой организации или мутации частного или общего характера и здоровья – как выражение действия активных сил. Они не формулировали, чем являются эти силы в метафизическом плане (как и Ньютон, который говорил о существовании гравитационной силы, но не уточнял ее природу). Так, Блуменбах писал:

> «Понятие Bildungstrieb, подобно всем другим Lebenskräfte, таким как чувствительность и раздражимость, само по себе ничего не объ-

6 Ведутся серьезные споры о природе теологии в критической философии Канта в связи с тем, что она занимает центральное место в его «Критике способности суждения» (Kritik der Urteilskraft, 1790) и является неким «мостом» между знанием о материальной деятельности природы и нравственным императивом разумной души. Кант пытался построить этот «мост», толкуя теологию как «регулирующий принцип» познания жизненных процессов по модели регулирующего принципа эстетики. О теологии жизненных процессов см.: Larson, 1979; Müller-Sievers, 1997, p. 44–60.

ясняет. Скорее, оно призвано обозначить определенную силу, результат постоянного действия которой следует выводить из явлений опыта, но причина которой, как и причины всех других общепризнанных естественных сил, остается для нас скрытой. Однако это вовсе не мешает нам пытаться путем эмпирических наблюдений исследовать воздействие этой силы и выводить из них общие правила»[7].

При таком подходе непосредственное интуитивное восприятие действия — сопротивления приводило к пониманию эмпирически определяемых закономерностей, свойственных силам, и описание этих закономерностей заменило метафизику наукой. Мен де Биран, выступая за несомненное осознание индивидом действия воли, придерживался тех же феноменалистских эпистемологических позиций. Он пришел к заключению, исходя из субъективного восприятия, что воление, то есть собственное чувство имманентной агентности индивида, является источником понятия силы. Однако осознающий мир, писал де Биран, раскрывает активность как явление, а не как онтологическую почву активности в душе или в природе: «Нам ничего не известно о природе *сил*. Они раскрываются нам лишь через свое воздействие» (Maine de Biran, 1929, p. 52). Рассуждая сходным образом, Ф. А. Карус полагал, что именно признание явления активного движения в противовес увлеченности материалистическим взглядом на природу сделает психологию наукой. Сам Карус внес вклад в формирование определенной области психологических исследований, представив историю мнений, касающихся души человека. Излагая историю психологии, он продемонстрировал непрерывность веры в принцип активности, связал древнее представление о душе как о дыхании с современным ему понятием души как разумной основы и свободы[8].

Философ-идеалист Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг вывел из созидательной силы природы принцип целостности мира. Он объявил, что «в нашем духе есть бесконечное стремление организовать себя», и это качество он счел присущим существованию вообще. Многие критики философского идеализма полагали, что эти слова следует относить не к существованию вообще, а только к человеческой субъективности. Как заметил С. Р. Морган, «вся история [Шеллинга] похожа на миф о происхождении мира» (Morgan, 1990, p. 31; см.: Reill, 2005, ch. 5). И действительно, рассуждение о единстве сил в природе и че-

---

7 Цит. по: Lenoir, 1989, p. 21 (Blumenbach. Handbuch der Naturgeschichte, 5th edn, 1797); о субстанциализации силы см. также: Reill, 2005, p. 144–149.

8 Карус опубликовал свою «Историю психологии» в 1808 году (см.: Vidal, 2011, p. 209–217).

ловеке, сил, о которых духу известно, что они активны и ведут к изменениям, но встречают сопротивление, оказало глубокое воздействие на мифологическую трактовку сотворения мира. Шеллинг придал этой трактовке систематизированную форму метафизики и теории познания. Установив тождество активного принципа живой мысли и активного принципа природы, он считал, что легко понять возможность познания. В переводе Эндрю Боуи: «Природа должна быть видимым сознанием (*нем.* Geist), сознание – невидимой природой. Таким образом, в абсолютном тождестве сознания в нас и природы вне нас вопрос о том, как возможно существование природы вне нас, должен исчезнуть» (цит. по: Bowie, 1993, p. 39).

Исследователи английской литературы много говорят о том, что Сэмюэл Тейлор Кольридж принес философский идеализм Шеллинга в Великобританию, и это добавило новые краски рассуждениям об активных силах в английской натурфилософии. Для Шеллинга и Кольриджа силы имеют каузальную природу, и исследователь должен постулировать их существование, если речь идет о познании вещей, имеющих свойства и испытывающих воздействие этих сил. Такой способ рассуждения напоминает объяснение Аристотеля, касающееся формальной и действующей причины (это еще раз свидетельствует о том, что научная революция завершилась не во всем). Кольридж понимал, что душа или сознание создаются силами; посредством этих сил, встречающих противодействие, сознание существа, имеющего эти силы, приходит к самоосмыслению (Levere, 1990; см. также: Richardson, 2001).

Лишенное туманностей философии Шеллинга, такое мировоззрение было широко распространено. К примеру, современник Кольриджа, знаменитый ученый Гемфри Дэви, как удачно подметил Кристофер Лоуренс, использовал «слово „сила“ во всех мыслимых контекстах, говорил ли он о химии, поэзии, сознании или обществе» (Lawrence, 1990, p. 214). По мысли Дэви, сила, в конечном счете, исходит от Творца, но его изложение свидетельствует о том, как рассуждения о силе и о сопротивлении силе иногда служили образчиком размышлений практически о чем угодно. В Англии такой взгляд на вещи в наибольшей степени проявился в гимне вездесущей силе Томаса Карлейля:

> «Эта вселенная, увы, – что мог знать о ней дикий человек? Что можем знать даже мы? Что она – сила, совокупность сил, сложенных на тысячу ладов; сила, которая не есть мы, – вот и все; она не мы, она – нечто, совершенно отличное от нас. Сила, сила, повсюду сила; мы сами – таинственная сила в центре всего этого» (Карлейль, 1908, б/п).

Карлейль подчеркивал таинственность и всемогущую инакость этой силы в мире, однако при всем том он имел в виду, что каждый человек есть центр силы. Карлейль никак не рассуждал впрямую о психологии чувства движения, но полагал, что субъективно мы все-таки что-то знаем о силе. Это знание, предполагаю я, происходит из интуитивного восприятия движения. Что и подразумевается в риторике Карлейля.

Все эти интерпретации понятия силы окружены аурой философской глубины и божественной тайны. В середине XIX века некоторые английские авторы, среди которых наиболее ярким примером может служить Спенсер, на первые позиции в качестве источника знания о действии и противодействии, о себе и другом, о причине и следствии поставили мышечное чувство. Когда это произошло, рассуждения о мышечном чувстве и интуитивном восприятии иногда сливались в одно, и разговор шел о «шестом чувстве», чувстве, которое раскрывает таинственные мировые силы, одновременно материальные и духовные.

Каузальная сила

Натурфилософы XVIII и XIX веков понимали важность того факта, что их труды подняли сложные вопросы изменения и каузальности. Понятие силы и, следовательно, как я считаю, чувства движения, занимали в этих вопросах центральное место, благодаря уверенности ученых, что каузальные отношения, то есть причинно-следственные связи – это отношения динамические. В обыденном представлении и тогда, и теперь причина видится как сила, ведущая к изменениям. В противоположность этому мнению в середине XVIII века Дэвид Юм считал, что описание каузальных отношений – это всего лишь описание регулярных, обычных последовательностей действий: отношение причины к следствию не динамично, а линейно. Многие современные философы и ученые согласны с Юмом, но есть и довольно много тех, кто не согласен. В данном подразделе мы остановимся на роли, которую субъективная интуиция человека, будучи источником каузальной силы, играет в трактовках динамической каузальности. Интуиция вместе со спорными религиозными импликациями, касающимися выводов о происхождении каузальности (поскольку считалось, что сила и мудрость Бога сокрыты в Его природе как первопричины), обеспечили интерес и доступность дискуссий на эту тему в образованном обществе. Я уделю основное внимание дискуссиям в Великобритании, чтобы быть исторически конкретным. Изложение истории этих дискуссий в XIX веке будет продолжено в главе о «чувстве силы».

Два полюса в спорах о каузальности были представлены Юмом, который скептически отрицал возможность познания реальной природы вещей, особенно реальной динамической причинно-следственной связи, и Томасом Ридом. Шотландец Рид, современник Юма, был сторонником познания на основе «общего чувства», или, как принято переводить это выражение на русский язык, «здравого смысла», то есть он верил в существование реальной активной силы и реальной пассивной материи. Юм сознательно противостоял общему мнению, Рид же, наоборот, встал на его защиту. Юм утверждал, что рассмотрение причинно-следственных отношений есть всего лишь способ описания обычно испытываемой последовательности ощущений или идей. Исследуя «термины действенности, силы, энергии, необходимости, связи и продуцирующего качества», Юм пришел к выводу, что все они возникли из идеи «связи» последовательных ощущений, появляющихся в нашем сознании (Юм, 1996, с. 212). Он считал, что мы не имеем знания о силах природы, которые действительно порождают те или иные события, а следовательно, не можем иметь и знания о силе божества как первичного двигателя вселенной «перводвигателя вселенной» (там же, с. 213)[9]. Распространенное мнение, столь красноречиво выраженное доктором Джонсоном, оспаривало данное утверждение: опыт или непосредственное восприятие человеческой деятельности, встречающей сопротивление, предполагает феноменалистское осознание реальных причинно-следственных отношений, и это источник и оправдание убежденности в том, что каузальность включает активность реальной силы. В обыденном языке упоминание причины предполагало нечто большее, чем последовательность впечатлений, и это нечто понималось как определенная сила, ведущая к результату. Именно так она и воспринимается до сих пор.

До середины XIX века у Юма было немного последователей. Возражение Рида в ответ на теорию Юма началось с наблюдения, которое Рид связывал со «здравым смыслом»: «Мы с ранних лет, благодаря своему физическому складу, обладаем убежденностью или верой в существование у нас определенного уровня активной силы» (Reid, 1788, p. 7). Опыт показывает, что «все люди имеют представление или идею об активной силе <...> Существует множество процессов в нашем сознании, общих для всех, кто имеет рассудок, и необходимых в обычном течении жизни, [и это есть] вера в активную силу внутри нас и в других» (ibid., p. 19). Сила, настаивал Рид, постигается внутренним чутьем в ходе обычной

9 Эти доводы способствовали репутации Юма как основателя научного натурализма (см.: Huxley, 1902, p. 146), Т. Г. Гексли хвалил Юма за то, что тот свел понимание причинности к «физическому факту» (о восприятии идей Юма см.: Harris, 2005b).

жизнедеятельности, и, когда люди где-нибудь наблюдают активность – в других людях или в мире, они, естественно, также приписывают эту активность силе. Достоверный источник идеи силы находится в осознании людьми собственного действия – движения.

Доводы Рида, опровергающие Юма реалистической теорией каузальности, не были наивны. Рид утверждал, что люди имеют лишь «представление» о силе и «относительное», а не абсолютное ее знание (ibid., p. 8). Он также отмечал, что «слово *причина* весьма двусмысленно во всех языках». Поэтому он считал необходимым разграничивать «физическую» и «действующую» причины (Reid, 1863, p. 65)[10]. Благодаря опубликованному в 1840-е годы более чем через полвека после смерти Рида собранию его сочинений, его терминология продолжала использоваться во второй половине XIX столетия. Под физической он понимал причину, которая «обозначает лишь нечто, действующее по законам природы и всегда приводящее к результату». Юм, а позднее Джон Стюарт Милль ограничивали человеческое познание познанием именно таких «физических» причин или последовательностей. Однако Рид, кроме того, полагал, что «должен существовать реальный деятель, чтобы производить явление в соответствии с законом», и это, строго говоря, по его мнению, должно именоваться причиной. Он назвал ее «действующей» причиной. Более того, он не считал возможным говорить о «действующих» причинах, не учитывая основополагающую первопричину, то есть Бога. Его доводы, что существенно для нашей темы, основывались на «здравомыслящим» субъективном осознании человеческой воли в действии, воли как силы:

> «Я не могу сформировать представление о том, как сила, строго говоря, способна проявиться без воли; точно так же не может быть и воли без определенной степени ее понимания. Следовательно, ничто не может быть действующей причиной в полном смысле этого слова, кроме разумного существа.
>
> Полагаю, что мы получаем первое представление о силе в полном смысле этого слова из осознания наших собственных потуг; и поскольку вся наша сила проявляется с помощью воли, мы не в состоянии сформировать представление о том, как сила может проявляться без воли» (Reid, 1863, p. 65).

Рид был достаточно осторожен и не распространял свое понимание субъективного источника «первого представления о силе» на натурфилософию. На практике он «согласился использовать термин „физи-

10 Letter written, 1785. Примечательно универсалистское предположение Рида относительно «всех» языков.

ческая причина“ (часто в сокращении до „причина“) для обозначения не более чем описательного закона природы, обнаруживаемого благодаря повторяющемуся опыту» (Olson, 1975, p. 43). Однако далее он делает интересное замечание: какой бы искушенной ни становилась научная дискуссия об изменениях и силе, обыденный язык все-таки видит корни познания силы в активности самого индивида: «Сила и активность прежде всего воспринимаются, когда мы осознаем их в себе <...> Опыт, по крайней мере, сообщает нам, что вещи вокруг нас не имеют той же силы, что есть у нас; но язык сформировался, исходя из противоположного предположения, до того как было сделано это открытие» (Reid, 1863, p. 74; см. также: Reid, 1788). Другие авторы были менее осторожны в переносе субъективной чувствительности на природу.

В этих дискуссиях мы можем увидеть зародыш общего места антропологии конца XIX века: описание каузальных сил возникло в «примитивных» обществах, где люди переносили на явления природы собственный опыт действия силы. Естествоиспытатели в более поздний период включились в спор с намерением дискредитировать утверждения Рида о каузальности, и тогда на первый план вышло мнение Юма о причинности как постоянной связи. Но, прежде чем говорить об этом в рамках интеллектуальной истории второй половины XIX века, я обращусь к особому понятию мышечного чувства как источника чувства движения и чувства силы. В более поздней дискуссии о каузальности и суждениях о реальности действующих сил появились упоминания об особом чувстве движения.

ГЛАВА 6
Мышечное чувство

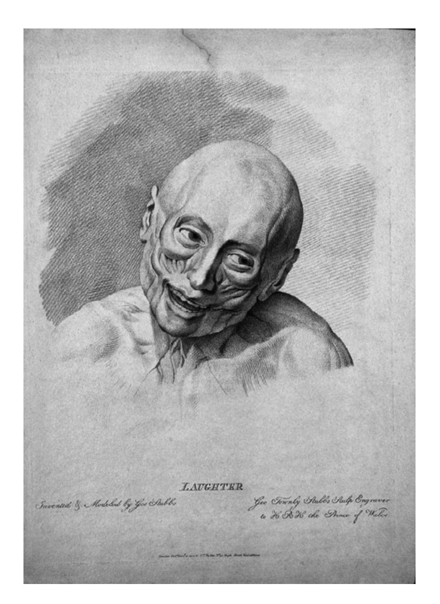
> Существуют пять органов, специально приспособленных, чтобы передавать ощущения сознанию, или, как я более склонен говорить, пробуждать способности сознания, воздействуя на внутренние органы чувств в мозге <...> Если бы я желал оспорить общепринятые мнения из элементарного учебника, я бы сказал, что есть шестое чувство, наиважнейшее из всех, чувство движения; ибо благодаря именно чувству движения мы познаем многие качества внешних вещей, таких как расстояние, форма, сопротивляемость и вес.
>
> *Чарльз Белл* (Bell, Bell, 1816, vol. 3, p. 9–10)[1]

Телесное чувство, зрительное чувство и чувство движения

Около 1800 года появились рассуждения и специфическая терминология, связанные с чувством движения как особым чувством, отличным от осязания. Именно в этот период возникло четко сформулированное понятие чувства движения. В предыдущих главах я говорил о предпосылках его возникновения. Жан Старобинский и Дэниел Хеллер-Роузен представили некоторые аспекты этой темы в истории чувства телесного существования и общего чувства, формировавших и объединявших чувственный мир (Starobinski, 1989, 2003; Heller-Roazen, 2007). Я добавил описание исследований о влиянии сенсорного восприятия

1 Это было существенно переработанное издание труда Чарльза Белла, представлявшего собой студенческое сочинение, первоначально опубликованное в 1793 году его братом. Интересно отметить общий тон текста, свидетельствовавший о возможности нового подхода. К слову сказать, Оксфордский словарь английского языка не приводит высказываний Белла ни в статье о мышечном чувстве, ни в статье о шестом чувстве.

на познавательный процесс, о натурфилософии силы, о природе активности и жизни. Исследователи, писавшие об осязании и об «осязательной» чувствительности, связывали субъективное ощущение движения с осознанием своего тела, с ощущением здоровья или болезни, с чувством определенных органов (желудка, мочевого пузыря, сердца), с внутренней болью и вообще со всеми ощущениями, благодаря которым человек осознает себя живым или же (как принято говорить с кривой усмешкой) полуживым. Описания телесной чувствительности перетекали без четко обозначенной границы в описания страстей и эмоций. В этой главе главное внимание будет уделено сочинениям, в которых выделяется тема чувства движения, обозначенного как особое «мышечное чувство». Этот термин очертил новую область исследований, вызванных тем хаотичным интересом, который до того времени проявлялся в историческом плане.



Илл. 5. Мышцы при смехе. 1800

Выразительные движения

Тесная связь «телесного чувства» и «чувства движения» очевидна при рассмотрении ценестезии. Около 1800 года немецкий физиолог Иоганн Христиан Рейль ввел термин «coenaesthesis» для обозначения «внутреннего восприятия нашего собственного тела» (Heller-Roazen, 2007, p. 237–251; Starobinski, 1989, p. 355). Другие исследователи подхватили

этот термин и его вариации[2]. Они полагали, что «внутреннее восприятие» тела имеет, по крайней мере, три характеристики: чувство тела (предполагалось, что оно присутствует уже в зародыше), чувство ощущений, воздействующих на тело, и чувство активности души. Я полагаю, что во все это было включено в чувство ощущаемого (феноменологически) движения, и оно было такой неотъемлемой частью «внутреннего восприятия», что мне представляется довольно искусственным, говоря о тех ранних трудах, разделение высказываний о «телесном чувстве» и о «чувстве движения». Кабанис, Биран, Рейль и, как будет показано, Эразм Дарвин – все эти ученые подчеркивали близость телесного чувства и чувства движения. Более поздние исследователи также понимали мышечное чувство как особую форму телесной чувствительности, ощущения. В таком же ключе физиолог Мориц Шифф, который 1850–1870-х годах описывал нервную организацию, скорее в терминах экономии энергии, чем в терминах особых структурных и функционально-рефлекторных нервных связей, использовал слово «ценестезия», считая мышечное чувство в большей степени частью телесного чувства, чем особой функцией (Starobinski, 1977). Под «темным», или «смутным чувством», Иван Сеченов понимал чувство, состоящее из чувства тела и чувства положения и движения тела (Сеченов, 1942, с. 66)[3]. Современные физиологи иногда говорят о «соместезии»[4].

Появлялись также труды, посвященные мышцам как сенсорной системе, связанной с телесным чувством, но отличной от него.

Как уже говорилось в предыдущей главе, в конце XVIII века развернулась широкая дискуссия о природе жизни. Главное внимание уделялось особым качествам организованной субстанции живых существ, что способствовало появлению эмпирических исследований различных свойств в разнообразных формах органов и тканей. Швейцарский физиолог, поэт и естествоиспытатель Альбрехт фон Галлер внес в эту дискуссию свой вклад, вызвавший большой резонанс, когда выделил у животных «раздражительность» и «чувствительность» (Haller 1936). Организованные структуры в теле, полагал он, проявляют раздражительность, когда отвечают на какой-то стимул (мышцы), и чувствительность, которая сопровождает эту реакцию (от нервов к мозгу). В обоих

---

2 См. также рассмотрение «сенестезии» как совокупности телесных ощущений: Gauchet, 1992, p. 87–98.

3 Об этом пойдет речь в главе 9.

4 Определяется как «восприятие ощущений, идущих от кожи, мышц, суставов и внутренних органов через особые рецепторы кожи и глубоко лежащие ткани» (Hsiao, Yoshioka, Johnson, 2003, p. 92).

случаях он изображал органическую реакцию, жизнь как разновидность движения в ответ на соприкосновение.

Среди работ, увидевших свет после сочинения Галлера, следует назвать труд английского врача Эразма Дарвина «Зоономия, или Законы органической жизни» (1794–1796), в котором жизнь описывалась как активность органических волокон, обладающих свойством раздражительности. Дарвин представлял организмы как пучки волокон, пробуждаемых к жизни посредством присущего им внутреннего свойства реагировать на соприкосновение[5]. Под влиянием Гартли и Пристли, пропагандиста Гартли, Дарвин утверждал, что это является органической основой для понимания происхождения сенсорного восприятия и следующей за ним ассоциации идей. Таким образом, в этом смысле его труд, как и работы «врачей-идеологов» (влияние ни в том, ни в другом направлении между французскими авторами и Дарвином не отмечалось), внес свой вклад в исследования воплощенности сознания, а если использовать современную терминологию, то связал психологию с биологией. И Кабанис, и Дарвин, например, описывали инстинкт, вызывающий активность зародыша еще до рождения ребенка, тем самым выдвигая основания для восприятия веса и сопротивления. «Первые идеи, с которыми мы знакомимся, – это идеи чувства осязания; ибо зародыш должен испытывать некие разновидности возбуждения и осуществлять какое-то мышечное действие в материнской утробе» (Darwin, 1794–1796, vol. 1, p. 109–110; об инстинкте: Richards, 1982).

Дарвин разграничивал разнообразные волокна кожи, мышц и нервов в зависимости от их реакции. Чувствительность различных нервов, предполагал он, порождает и разные идеи. Он описал различие между ощущением давления, которое наблюдал в волокнах кожи, и ощущением протяженности, которое, хотя обычно приписывается осязанию, в действительности должно, по его мнению, принадлежать мышечным волокнам. Вследствие этого он счел кожу и мышцы двумя различными сенсорными органами, хотя в обоих случаях отмечал, что они присутствуют во всем теле и не имеют локализации. Эти органы, писал Дарвин, пронизанные «живительным духом», буквально воспринимают форму фигуры, давления или любого предмета, который на них воздействует, и передают эти впечатления в мозг, где последние существуют в форме идей. Дарвин относил идеи протяженности, плотности и «фигуры» к мышечной чувствительности, которая возникает благодаря активности индивида (включая активность, необходимую для со-

5 О социальном контексте трудов Дарвина см.: McNeil, 1987.

хранения положения тела), встречающего сопротивление: «Как только мы воспринимаем движение предметов вокруг нас и узнаем, что обладаем способностью осуществлять движения собственным телом, мы ощущаем на опыте, что эти предметы, порождающие в нас идею плотности и фигуры, противостоят сознательному движению наших собственных органов» (Darwin, 1794–1796, vol. 1, p. 113). Дарвин считал все мышцы «одним органом чувства», хотя и предполагал, что его чувствительность может лишь едва проявляться в осознанном восприятии.

> «Осязательный орган есть, в сущности, чувство давления, но сами мышечные волокна формируют орган чувства, который ощущает протяженность. <...> Поэтому вся мышечная система может считаться одним чувственным органом с различными положениями тела, идеями, принадлежащими этому органу, многие из которых мы ежечасно осознаем, <...> хотя многие другие лишены нашего внимания» (ibid., p. 122–123).

Мышечный «орган чувства» является источником идей тела в пространственном мире.

В своем труде Дарвин в большей степени имел в виду практические медицинские соображения, чем философскую теорию. По мысли Дарвина, мы осознаем мир точно так же, как осознаем наполненный мочевой пузырь или увеличенное сердце: наличие идей давления и протяженности – это часть организации жизни. Исходя из этого, он предложил описание мышечных органов как сенсорной системы. Если высказывания Дарвина выглядят сейчас умозрительно и туманно, то следует помнить, что в те времена почти не существовало понимания различий в функциях частей нервной системы.

Литература о раздражимости содержала описание как экспериментальных исследований, так и клинических случаев, относящихся к чувствам. К примеру, стало известно существование «слепого пятна» (возникающего, когда свет падает на ту область, где зрительный нерв проходит сквозь сетчатку глаза) (Hatfield, 1995)[6]. Проявлялся и медицинский интерес к головокружению, к чувству равновесия и к роли вестибулярного аппарата (см.: Wade, 2003). Если говорить конкретнее,

---

6 Современные ученые, когда пишут об истории чувственного восприятия (например: Wade, 2003, 2011) обращаются к работе Эдвина Боринга, которая, хотя и не отличается историческим подходом, содержит большое количество информации (Boring, 1942). Боринг рассматривал мышечное чувство как часть «органической чувствительности», отвергая попытки составить перечень всех чувственных органов как слишком запутанных (ibid., chs. 13–14).

то к концу XVIII века была проведена довольно серьезная исследовательская работа по изучению зрительного восприятия, и эта работа постепенно охватывала все больше явлений и все более усложнялась. Она сыграла значительную роль в формировании особого интереса к мышечным ощущениям и, развиваясь, создавала формулировки, эмпирически более точные.

По оценке Гэри Хэтфилда, труд Иоганна Георга Штейнбуха «Физиология чувств» (1811) «был самой всеобъемлющей попыткой в Германии первых двух десятилетий XIX века развить физиологическую и психологическую теорию чувств» (Hatfield, 1990a, p. 131)[7]. Непосредственной научной предпосылкой было утверждение Канта, что логическим требованием возможности познания являются априорные категории. С самого начала некоторые читатели Канта сделали из этого вывод, что категории способствуют достижению знания с помощью чувств. Даже если мысль Канта была понята не совсем верно или слишком упрощенно, многие натурфилософы в XIX веке интерпретировали слова Канта таким образом, что интеллект или какая-то врожденная психическая структура формирует восприятие или понимание. Это открыло дорогу исследователям, склонным к эмпиризму, одним из которых был Штейнбух, утверждавший, что прогресс в изучении психической жизни будет достигнут путем тщательных экспериментальных исследований психических структур, а не путем продолжения философствования. «Кантианская» ориентация в психологии содействовала исследованиям, продолженным Германом Гельмгольцем и многими другими учеными, изучавшими факторы, в том числе врожденные, которые используются психикой для формирования чувственного опыта.

Штейнбух уделял движению центральное место в зрительном восприятии. Когда ребенок развивается, полагал он, спонтанное движение порождает в его сознании отчетливые идеи (можно сказать – «двигательные идеи»). Эти идеи, по его мнению, вполне осознанны (возможно, их даже специально воспитывают) и различаются качественно в зависимости от определенных мышц, участвующих в движении, и от степени мышечного сокращения. Как идеи они ассоциируются друг с другом, что зависит от их сходства и временной последовательности. Ассоциации идей, полученных от ощущений в мышцах, рассуждал Штейнбух, создают основу для пространственного восприятия. Ассоциация идей как следствие сокращения мышц, которые движут глазными яблоками (каждое имеет две пары прямых мышц), лежит в основе пространст-

7 Я благодарен Хорсту Гундлаху, который давно привлек мое внимание к значению труда Штейнбуха. Штейнбух был врачом, по крайней мере, в 1805 году и был связан с городом Эрлангеном.

венного представления: «В соответствии с последовательным порядком они интуитивно воспринимаются как лежащие рядом друг с другом вдоль определенного направления или области» (Steinbuch, 1811, p. 36; цит. по: Hatfield, 1990a, p. 135). Более того, двигательные идеи, по мнению Штейнбуха, в свою очередь порождают движение, а эта деятельность есть элементарная основа воли. Хотя книга Штейнбуха посвящена движению глаз при зрительном восприятии, она внесла существенный вклад в исследование того, что другие ученые тогда именовали «мышечным чувством». Штейнбух предложил радикальную эмпирическую теорию познания: двигательные идеи (Bewegideen), которые берут свое начало в спонтанных движениях эмбриона, являются основой способности индивида испытывать ощущения в целом, а вместе с тем и частной способности зрительно воспринимать пространство[8]. Когда плод выходит на свет, зрительные раздражители сетчатки глаза служат сигналами, вызывающими благоприобретенные пространственные представления.

Это были весомые заявления, и они дали толчок экспериментальным и клиническим исследованиям чувства движения путем наблюдения за движением глаз. Книга Штейнбуха изучалась его немецкими коллегами, в том числе влиятельным физиологом Иоганном Мюллером, но не была известна в других странах.

В тот период появился и немецкий термин Muskelsinn, или «мышечное чувство», в ином научном направлении – антропологии. Не вдаваясь в подробности использования слова «антропология», мы можем отметить, что Кант был одним из ряда немецких ученых, которые под этим названием подразумевали эмпирическое исследование человеческих качеств, отличавшееся от более полноценного подхода к достижению научных результатов исключительно понятными способами. Работ было написано много, и авторы, занимавшиеся антропологией, сочетали в них интерес к психологии, языку, культуре и медицине с философским интересом к условиям обретения знания о себе как о человеке. На этом фоне упоминание мышечного чувства стало обычным явлением. Но никто его не исследовал[9].

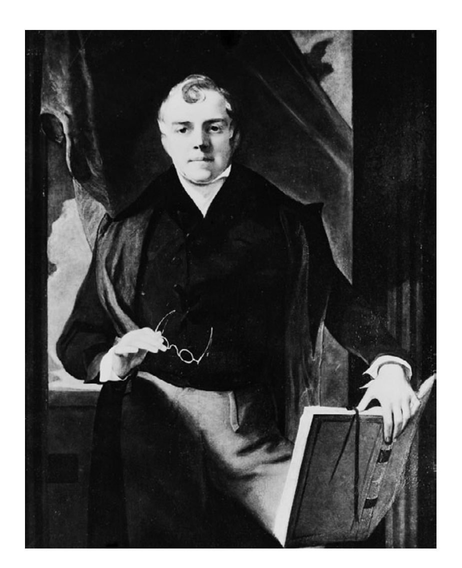
---

8 Штейнбух, как и Дарвин, надеялся, что станет возможно объяснять органические процессы организацией материи. Дарвин оказал влияние на немецких ученых, его труды читал, например, медик Рейль, занимавшийся душевными болезнями. Его физиологические теории повлияли на исследования Штейнбуха.

9 В традиционно цитируемом источнике (Ritter, Gründer, 1971–2007, Band. IX, Spaltes 851–856) говорится, что существование *der Muskelsinn* было постулировано между 1800 и 1820 годами, приводятся две работы (которые

Ч. Белл

В начале XIX века начали появляться достоверные знания о сенсорно-двигательной структурной и функциональной организации нервной системы. Это привело к упрочению понятия рефлекса – модели того, как соотносятся психические процессы и работа головного мозга (Clarke, Jacyna, 1987). Эти теоретические положения в середине XIX века сопутствовали развитию экспериментальной физиологии и современных форм научной медицины, питая энтузиазм приверженцев физиологического подхода к психологии. Вскоре один из авторов сенсорно-двигательного анатомического и функционального анализа, анатом, создатель великолепных анатомических зарисовок и истинный художник в описаниях эмоций Чарльз Белл внес свой весомый вклад в изучение чувства движения. В этом его несомненная заслуга. Вот почему последующие поколения ученых отдавали должное Беллу как человеку, который был «первым, кто недвусмысленно с точки зрения физиологии постулировал существование мышечного чувства наравне с другими чувствами» (Sherrington 1900, p. 1006; см. также: Carmichael, 1926).



Илл. 6. Сэр Чарльз Белл

Автор термина «мышечное чувство»

я не читал), написанные до труда Штейнбуха: *Engel J. J.* Uber den Urspring des Begriffs der Kraft (1802); *Gruithuisen F. Anthropologie* (1810). См. также: Wagner, 2016.

Читая лекции студентам-медикам в Лондоне в середине второй декады XIX века, Белл ввел описание чувства движения, назвав его «шестым чувством». Я привожу цитату из его работы в качестве эпиграфа к этой главе. Если авторы XVIII века относили ощущение примарных качеств к осязанию, то Белл – к чувству движения. В своих лекциях он затрагивал данную тему, кратко определяя каждое из чувств. О чувстве осязания, подтвердив его статус, Белл говорил, что «это чувство, которое необходимо для существования всякого живого существа». Далее он переходил к рассуждениям о «мышечном чувстве», явно отделяя его от осязания:

> «Более того, это чувство, которое корректирует все другие, по крайней мере, если мы правы в том, что придаем столь большое значение действенности этого чувства; речь идет о твердости, мягкости, плотности, форме, протяженности и движении. Если осязание отвечает за изменение в головном мозгу, происходящее от прикосновения к коже внешних тел, тогда, конечно, у этого органа высокая степень действенности и из всех чувств оно самое ценное. Но мне представляется, что эти качества <...> стали бы нам известны, не будь у нас на кончиках пальцев вовсе никаких нервов! Означенные качества имеют отношение к чувству, которое я назвал бы мышечным, это понятие о расстоянии, которое мы получаем, совершая движение своим телом или его членами, надавливая на предмет и ощущая исходящее от него сопротивление. По данному поводу можно много говорить, но очевидно, что эти два чувства – чувство движения или действия и чувство ощущения – должны быть тесно связаны и взаимно полезны» (Bell, Bell, 1816, vol. 3, p. 216–217).

Так, выделяя мышечное чувство, Белл делал различие между чувством действия и ощущением, возникающим в мышечной системе. Он считал, что и то, и другое связаны с чувством движения, но был склонен приписывать первоначальное знание о внешних вещах мышечному чувству[10]. Потом он пошел еще дальше.

Новые исследования Белла 1820-х годов касались анатомии и функционирования нервов, идущих от головного мозга. Он наблюдал спле-

---

10 Позже Белл отмечал связь между этим положением и мнением, высказанным Томасом Брауном в лекциях о психической науке (см. далее), посвященных, в частности, чувству движения (Bell, 1833, p. 195, note). Неизвестно, существовали ли более тесные отношения между Беллом и Брауном. (Белл, например, не упоминает Джеймса Милля, писавшего о мышечном чувстве, что, возможно, и неудивительно, поскольку он принадлежал к другому политическому лагерю.)

тение нервных волокон от VII черепного (лицевого) нерва, покрывающих мышцы и состоящих, как он думал, из сенсорных и двигательных нервов. Придя к заключению, что мышечное чувство существует, и связав анатомию с функционированием, Белл интерпретировал свои наблюдения следующим образом: нервные связи мышц являются органом чувства. Затем он приписал этой сенсорной функции регулирующую роль в движении – через «нервный круг»: «Мышца имеет нерв в дополнение к двигательному нерву [который], однако, не оказывает прямого воздействия на мышцу, но, кружным путем через мозг вызывая ощущение, может стать причиной двигательной активности» (Bell, 1826, p. 170). Это утверждение позже стало «классической» демонстрацией организующей или регулирующей функции центральной нервной системы. Белл обеспечил эмпирическую поддержку положению о том, что сенсорная система располагается в мышцах, соединенных через центральную структуру мозга с моторной активностью или движением. Рассматривая управление мышцами и движением, Белл выдвинул идею о каузальной роли *периферических* мышечных ощущений в дополнение к *центральному* осознанию усилия в чувстве движения. Он стал известен как ученый, выделивший в мышечном чувстве периферическую составляющую, хотя также соглашался с реальностью возникновения центрального восприятия. Последнее он называл сознанием «активной силы души» и, будучи анатомом, отказывался далее исследовать этот предмет (Bell, Bell, 1816, vol. 3, p. 10). Белл также использовал клинические данные (Bell, 1830, Appendix, p. clvii-clix). В литературе по этому вопросу часто в различных вариациях излагается следующий медицинский случай. Женщина не имела чувствительности в руках и могла держать своего ребенка, только когда смотрела на него. Если же она закрывала глаза, ребенок падал. Белл полагал, что у нее была утрачена мышечная чувствительность, необходимая для нормального самоконтроля.

Белл опубликовал классический учебный текст для студентов-медиков, научно-исследовательские работы, а также замечательную книгу о руке, предназначенную для образованных людей того времени. Эта книга во многом способствовала распространению знаний о мышечном чувстве в англоговорящем мире. Она была заказана как одна работ в серии «Трактаты Бриджуотера» по желанию графа Бриджуотера, дабы продемонстрировать «Божью силу, мудрость и благодать, явленную в Его творении» (см.: Topham, 1998)[11]. Белл изящно и точно описал тончайшую систему, регулирующую движения руки благодаря чувству

11 Об общих функциях естественной теологии см.: Брук, 2004, глава 6.

осязания. Осязание, объяснял он, двойственно: «Мы должны не только чувствовать прикосновение объекта, но и ощущать мышечное усилие, которое требуется, чтобы дотянуться до него или обхватить пальцами» (Bell, 1833, p. 151). Рассматривая это усилие в разделе, озаглавленном «О мышечном чувстве», Белл совсем немного говорил об умственном усилии, но описал большую роль, которую играет чувство, идущее от самих мышц. «Нет другого источника знания, кроме чувства, передающего степень напряжения в мышцах, посредством которого человек может знать положение своего тела и конечностей, если отсутствует зрительная точка для направления усилий или контакт с любым внешним телом» (ibid., p. 198). Такая точность владения рукой, дал ясно понять Белл, вызывает благоговение перед осуществленным замыслом Творца. Далее Белл говорил об удовольствиях, получаемых от мышечного чувства, не в последнюю очередь от движения глаз, воспринимающих красоту. Здесь Белл-рисовальщик коснулся близкой ему темы: он рисовал превосходно, с увлечением добиваясь максимальной выразительности, когда воспроизводил собственной рукой на бумаге результаты божественного замысла.

Ментальная наука

Как показывают труды Локка, Кондильяка, Гартли и Мен де Бирана, в Европе существовала значительная традиция исследования чувств без непосредственного обращения к анатомии и физиологии. В англоговорящем мире XIX века эта область относилась к ведению «ментальной науки», которую преподавали в колледжах и университетах, применяли во врачебной практике, поскольку она имела отношение к помрачению рассудка у больного, и обсуждали в обществе, проявлявшем любопытство ко всем граням человеческого характера. Ментальная наука была довольно широким понятием, хотя следует признать, что английская психология развивалась именно в интеллектуальном контексте. Упоминания мышечного чувства появились одновременно и в литературе, посвященной ментальной науке, и в литературе, описывающей эксперименты и физиологию.

Выдающийся критик Дарвина с философских и религиозных позиций, эдинбургский профессор философии морали Томас Браун сделал многое, чтобы распространить в ментальной науке понятие мышечного чувства как чувства движения. В первой половине XIX века опубликованные лекции Брауна сформировали принцип преподавания ментальной науки в Великобритании и Северной Америке. По мнению

Уильяма Гамильтона, возглавлявшего позднее кафедру логики и метафизики Эдинбургского университета, Браун просто позаимствовал рассуждения о чувстве движения у Дестюта де Траси[12]. Я не нашел этому прямых доказательств, хотя, без сомнения, наставник Брауна Дугалд Стюарт был хорошо знаком с работами французских философов. В любом случае высказывание об идеях как о материальной, передаваемой от одного человека к другому философской собственности не учитывает более широкий, в том числе медицинский, контекст дискуссий о жизни и чувствительности. Браун был прекрасно знаком с сочинениями Дарвина. Кроме того, в те годы активно шел интеллектуальный и медицинский обмен между Великобританией (особенно Шотландией) и континентальной Европой. Какие бы влияния ни испытывал Браун, его «Лекции по философии человеческого ума» (1820) на три десятилетия стали чрезвычайно востребованной книгой в колледжах Великобритании и Северной Америки. В этих лекциях Браун дает систематическое описание явлений человеческого сознания, при этом категорически утверждая, что среди «менее определенных чувственных воздействий» «самыми важными являются наши *мышечные ощущения»* (Brown, 1820, p. 48).

Браун уделял особое внимание восприятию сопротивления. Действительно, он считал любое осязательное ощущение, за исключением ощущения температуры, «всего лишь формой восприятия *протяженности* и *сопротивления,* того самого сочетания, которое присутствует во всех определениях материи» (ibid., p. 78). Далее он подчеркивал, что инструментом ощущения сопротивления является не осязание, а мышечное чувство. Он называл мышцы органом чувства, поскольку они могут ощущать сопротивление: «Чувство сопротивления <...>, как я полагаю, должно быть приписано не нашему органу осязания, но нашей мышечной структуре <...>, образующей вполне определенный орган чувства» (Brown, 1824, vol. 1, p. 460). Так, широкую известность получила идея о том, что мышцы представляют собой орган чувства. Этому сенсорному органу Браун приписал не только знание первичных качеств тел, но и саму идею наличия чего-то внешнего по отношению к сознанию. Более того, он утверждал, что осязание, как и зрение, обладает в этом отношении производным знанием. И зрение, и осязательный контакт способствуют восприятию протяженных и сопротивляющихся тел че-

12 Гамильтон привел, на первый взгляд, весьма научный, но фактически (для моих целей) совершенно ненужный комментарий, касающийся высказываний о мышечном чувстве в конце эпохи Возрождения: Hamilton, 1863, note D, p. 864–869. Известная биография Брауна (Welsh, 1825) не содержит информации по этому вопросу.

рез связь с мышечным ощущением, и именно последнее является первоисточником знания о протяженности и сопротивлении. По словам Брауна, зрение и осязание вызывают восприятие протяженности путем «предположения», которое возникает от более ранних мышечных ощущений[13]. Продолжающееся во времени сопротивление лежит в основе восприятия пространственной протяженности. Таким образом, ощущение сопротивления мышечному движению, сопротивления, вызванного телом индивида, взаимодействующим с другими телами, есть источник понимания физической реальности.

Мышечное чувство способствует тому, чтобы ребенок мог различать себя и внешний мир: каждый раз, двигаясь, он чувствует свое движение, и, когда это движение встречает сопротивление, он естественным образом начинает предполагать существование нового прообраза движения в чем-то внешнем по отношению к своему «я». «Ребенок, который пока еще ничего не знает, кроме самого себя, не осознает и ничего отличного от него; и, следовательно, чувство сопротивления кажется ему чем-то неизвестным, имеющим причину в чем-то, что не есть он сам» (ibid., p. 509). Браун принимал как должное двойственную природу чувства движения: активный полюс – это чувство усилия, а пассивный полюс – это сопротивление, вызванное данным усилием. «Мы не можем сделать ни одного усилия в какое угодно время, не ощутив мышечного чувства, связанного с этим усилием» (ibid., p. 462). Описание чувства движения – что не без причины подчеркивается так часто – предполагало (если следовать метафоре Старобинского) «пару», партнерство, в котором один партнер представляет «внешнее», окружающий мир, а другой – «внутреннее», собственное «я».

Браун повлиял на сурового утилитариста Джеймса Милля, чья работа «Анализ явлений человеческого ума» (1829) была памятником абстрактному анализу, основанному на психологических принципах ассоциации идей удовольствия и боли как определяющих поведение индивида (принцип поведения «удовольствие–боль»). Милль признавал влияние Гартли, Дарвина и Брауна и отводил мышечному чувству решающую роль в порождении представлений о пространстве и движении. Для Милля ощущения осязательного контакта являются сигналами, которые посредством ассоциаций вводят идеи сопротивления и протяженности, идеи, которые в своей основе зависят от ощущения сопротивления, порождаемого мышечным чувством. Он также рассматривал мышечное чувство как «пару»: первичное или элементарное

13 О причинах, по которым Браун предпочитал термин «предположение» термину «ассоциация идей» см.: Brown, 1824, vol. 2, p. 312–335 (lecture XL).

осознание себя представляет собой силу, противостоящую другой силе, то есть «действие—сопротивление».

> «У нас бы не было идеи сопротивления, которая формирует большую часть того, что мы зовем идеей материи, без ощущения, сопутствующего мышечному действию. Сопротивление означает силу, противостоящую другой силе; силу предмета, противостоящую силе, которую мы к нему прикладываем. Сила, которую мы прикладываем, есть сила наших мышц, которая становится нам известной лишь благодаря ощущению, ее сопровождающему» (Mill, 1829, vol. 1, p. 34–35)[14].

На феноменологическом осознании сопротивления Милль выстраивал познание мира и индивида как компонентов в мировой последовательности причинно-следственных связей.

В соответствии со своей радикальной оппозицией философскому идеализму Милль упростил ощущение волевого действия до мышечного чувства – чувства сопротивления.

> «Почти во все идеи, относимые к мышечному чувству и достаточно важные, чтобы иметь названия, включается воля. Мышечное чувство – это следствие, воля – его предшественница; название идеи предполагает и то, и другое. Таким образом, идея сопротивления – это мысль или идея о чувстве, которое у нас есть, когда мы проявляем волю к сокращению некоторых мышц и чувствуем помеху этому сокращению» (Mill, 1829, vol. 1, p. 47).

В заключение Милль писал: «В нашей природе нет более важного для нас чувства, чем чувство сопротивления» (ibid.).

Милль был убежденным детерминистом в нравственной и политической философии, и в его системе не оставалось места для независимой воли, понимаемой как сила ума или души. В этом его мирское мировоззрение было дистанцировано от христианского идеализма, воссозданного Бираном и неофициально являвшегося сутью обыденного морализма многих британских современников Милля. Каждое действие, согласно Миллю, представляет собой ответ на приятные или болезненные по своему характеру ощущения. И, следовательно, рассуждал он, именно это чувство реакции, передаваемое посредством мышечного чувства, сила, действующая против другой силы, составляет сущность традиционных описаний, трактующих волю или чувство усилия. Милль говорил о силе, которая в других контекстах подразумевала ди-

14 Между прочим, именно эта цитата, а не цитата из Белла или Брауна приводится как первый источник для «мышечного чувства» в Оксфордском словаре английского языка.

намическую активность, в таком ключе, чтобы возникло однозначное впечатление, будто, по его мнению, сознание (ум) во всех своих характеристиках имеет пассивную природу. Эти его рассуждения существенно отличаются от более ранних описаний чувства движения как выражения живости жизни. Отчасти это можно объяснить тем, что его интересовала не медицина, а политэкономия. Целью его работы было обоснование педагогики, следовательно, социальной и политической реформы с помощью научной теории о человеческом сознании. Он намеренно не касался физиологии и анатомии: его проект был аналитическим и дидактическим.

Более поздние авторы, однако, включая и тех, кто сочувствовал его утилитаристскому проекту, вынуждены были вернуть в рассуждения Милля воплощенные чувства – чувства жизни. Сын философа Джон Стюарт Милль отредактировал и опубликовал новое издание «Анализа», сопроводив его примечаниями, специально написанными, чтобы вернуть действию центральное место в психологии[15]. Для сына, о чем явственно свидетельствует его биография, это был глубоко личный поступок, давший возможность найти в теории место для живых ощущений и вместе с тем повысить интерес читающей публики к психологии человеческой природы, лежащей в основе утилитаризма и политических реформ. Сын полагал, что книгу отца необходимо переиздать, поскольку ее справедливо критиковали за слишком узкую и ограниченную психологическую базу, а это ставило под угрозу программу политических реформ, для которых книга являлась авторитетным обоснованием. В этом смысле существенно, что критики Милля придавали большое значение осязанию и чувству движения как средствам познания активно действующего «я».

В 1830-е годы одним из наиболее влиятельных философских критиков в Великобритании был Уильям Гамильтон. В Эдинбургском университете он преподавал студентам-философам, ставшим впоследствии преподавателями, которые способствовали распространению идеалистических теорий в британских университетах. В XVIII веке в Шотландии Рид и другие подчеркивали активную способность сознания, которую, как они полагали, была склонна отрицать «школа опыта», позже представленная Джеймсом Миллем. В контексте общественных дискуссий о вере и морали это приводило к защите свободной воли со всей богатой нравственной, юридической, политической и религиозной подоплекой. Гамильтон полагал, что он углубил рассуждения, логически (квазикантиански) раскрывая суть отношений между априорными идеями

15 Mill, 1869 / Ed. J. S. Mill, with notes on activity by Alexander Bain, vol. 1, p. 41–44, 58–59; vol. 2, p. 327–395.

(к каковым относится идея пространства) и идеями апостериорными, полученными из ощущений. В своем сочинении о «непосредственном восприятии», где он рассуждал об априорных и апостериорных составляющих, Гамильтон назвал мышечное чувство главным в унификации знаний о реальности. Отвергая мнение, что осязание, а не зрение является источником идеи пространственности, он доказывал, что все ощущения носят характер чего-то «внешнего» и передают протяженность в пространстве. Вновь подчеркнув различие первичных и вторичных качеств, Гамильтон добавил описание (в его терминологии) «вторично-первичных качеств», знание которых проистекает из восприятия сопротивления. Пожалуй, это можно истолковать таким образом, что Гамильтон наметил эпистемологический мост: когда априорные и апостериорные элементы познания соединяются в знании «вторично-первичных качеств», то есть качеств сопротивления, возникает чувственное понимание того, что реально в отношениях материальных тел; и, наоборот, когда эти качества ощущаются другими способами, например с помощью зрения, полученное знание носит всего лишь условный характер. Восприятие сопротивления «первично», поскольку предполагает познание плотности, и «вторично», поскольку передает тактильные или мышечные ощущения. Гамильтон предложил теорию познания, основанную на осязании и чувстве движения, которые доставляют знание о «себе» и о мире, и связывающую априорные и апостериорные понятия[16]. Говоря о мышечном чувстве, он назвал его «парой» с «двигательным свойством»[17]. Вслед за Беллом он также считал пассивное мышечное ощущение афферентным чувством, переходящим от мышц к мозгу.

Даже не вдаваясь в детали, мы видим: рассуждения Гамильтона демонстрируют, что приблизительно через десятилетие после выхода лекций Брауна исследования мышечного чувства стали неотъемлемой частью академического дискурса. С ними знакомились и студенты, изучавшие медицину, и студенты, слушавшие курс философии. Многие, например, читали сочинение Джона Аберкромби о принципах медицинской аргументации «Исследования об умственных способностях че-

16 Hamilton, 1852. В своих лекциях Гамильтон (Hamilton, 1859–1960, vol. 2, Lectures 27, 28) не повторял это рассуждение о восприятии, зрении и осязании.

17 Как лишь различные модификации сопротивления «все вторично-первичные качества в виде собственно перцептов, в виде квазипримарных качеств воспринимаются через двигательное свойство и наше осознание его энергии; в виде ощущений, вторичных качеств они воспринимаются как модификации собственно осязания, а также кожного и мышечного чувства» (Hamilton, 1863, note D, p. 864–865).

ловека и об изыскании истины», где автор цитировал суждения Брауна о мышечном ощущении (Abercrombie, 1838, p. 44).

Как подсказывает упоминание «двигательного свойства», Гамильтон в согласии с банальным морализмом допускал, что люди обладают чувством реального активного усилия, что играет большую роль в характере человека. Более того, он считал, что усилие и сопротивление поддаются измерению:

> «Я считаю <...>, что сознание умственной двигательной энергии и более или менее интенсивная потребность в такой энергии для осуществления нашего намерения в различных обстоятельствах сами по себе всегда дадут нам возможность воспринимать этот факт и в определенной степени измерить количество любого сопротивления нашим сознательным движениям» (Hamilton, 1863, p. 864, Note D).

Гамильтон в обычной манере рассуждал о силе воли, понимаемой как зарождающаяся сила ума или души. Пожалуй, излишне еще раз подчеркивать, что верой в такую силу воли была пронизана вся викторианская культура, и даже сейчас слово «викторианский» ассоциируется именно с верой в силу воли. Таким образом, любое упоминание чувства движения ассоциировалось в общественном сознании с нравственным усилием.

К 1830 году понятие вполне определенного мышечного чувства утвердилось в терминологии английских, французских и немецких ученых, в медицинских и философских кругах. Траси, Браун, Белл, Милль и другие отвели ему центральное место в своих исследованиях, посвященных источникам познания реальности. Стиль описания этого узнавания реальности был очень близок обыденному пониманию, выраженному в пинке доктора Джонсона, продемонстрировавшего его физическую ощутимость. Отсюда возникает следующая историческая возможность: когда авторы сочинений по ментальной науке указывали на движение и мышечное чувство как на источники познания реальности, создается авторитетное интеллектуальное обоснование того, что обычный человек воспринимал как нечто само собой разумеющееся. В этом случае для разговора о движении и мышечном чувстве уже имелась подготовленная аудитория. Что и объясняет быстрое распространение таких рассуждений. К середине XIX века авторы, публиковавшие свои труды или печатавшиеся в периодических изданиях, предназначенных для образованных людей того времени, конечно, не сомневались в том, что с понятием мышечного чувства их читатели уже хорошо знакомы.

ГЛАВА 7
«В начале было Дело»

> Итак, действие предшествует появлению вещей и организмов как объектов.
>
> *Джордж Герберт Мид* (Mead, 1938, p. 147)

Активность сознания

В 1820-е годы рассуждения о мышечном чувстве, или мышечном ощущении, уже утратили новизну, поэтому разумно было бы предположить, что дальше через физиологию и психологию начнет разворачиваться ровный и прямой исследовательский путь – с начала XIX века до нашего времени. И действительно, я остановлюсь на работах по физиологии и психологии, в которых был сформирован современный взгляд на чувство движения. Но история эта гораздо сложнее. Дело в том, что она охватывает, как уже было видно из описания действующих сил, субъективное восприятие силы, а также прилагаемого усилия и жизни в целом. В этой главе я глубже разовью данную тему, рассмотрев романтический и идеалистический подходы в философии и в анализе чувствительности. А также приведу основания для выводов о современном увлечении практикой изобразительного движения как символической агентностью и эстетикой индивида в качестве активного участника этого процесса. История дает богатые возможности для понимания, почему движение так важно для людей – важно как в случае искусства движения, так и в политическом и нравственном аспекте, когда человек обладает свободой движения или, наоборот, ее лишен.

Писатели-романтики в начале XIX века, а следом за ними историки литературы и психологии возлагали вину на теории сознания XVIII века за пассивность в описании психической жизни[1]. Однако эта пассивность

1 В данном случае для слова «сознание» в английском языке используется слово mind. Я не буду обсуждать сложности поисков точных соответствий

наблюдалась, скорее, в интерпретациях, чем в оригинальных сочинениях. Примечательно, что Локк наделил сознание/ум (mind) способностью рефлексии и чувствительности. И если анализ обретения знания, предложенный Кондильяком, неизбежно связывается с образом статуи, которая последовательно овладевает различными чувствами, то жить статуя все-таки начала в движении. Труды об осязании и далее о чувстве движения предоставили концептуальную возможность появиться «паре» движение – сопротивление[2]. Обширная литература с характеристикой жизни в здравии и болезни была полна отсылок к организующим силам. Тем не менее нельзя не признать, что к концу XVIII века появилось немалое количество более систематизированных философских сочинений о стремлении, жизненной силе, духе, воле и других сходных характеристиках активности, присущей психике, что находило отклики и развитие на протяжении, по крайней мере, всего следующего столетия. Ученые искали средства, с помощью которых эта активность передается личной и коллективной культуре и происходит Bildung (*нем.* «формирование»). Без сомнения, рассуждения о силе, действии, власти, сопротивлении и движении присутствовали также в политике.

Название этой главы отсылает к словам Фауста из знаменитой трагедии Гёте, свидетельствующим о вере в созидательную способность действия. Говоря с самим собой, Фауст начинает свои раздумья со строки из Евангелия от Иоанна, и в конце концов его «дух» (*нем.* Geist), а в русском переводе «чувство» подсказывает ему принцип сотворения мира:

Написано: «В начале было Слово» –
И вот уже одно препятствие готово:
Я слово не могу так высоко ценить.
Да, в переводе текст я должен изменить,
Когда мне верно чувство подсказало.
Я напишу, что Мысль – всему начало.
Стой, не спеши, чтоб первая строка
От истины была недалека!

английскому mind в других языках или историю замены в обыденном употреблении англичан слова soul («душа») на слово mind («сознание», «ум», «разум», «рассудок»). Как более общий термин я иногда употребляю слово «психика» (*англ.* psyche). Локк предпочитал в сходных контекстах использовать mind.

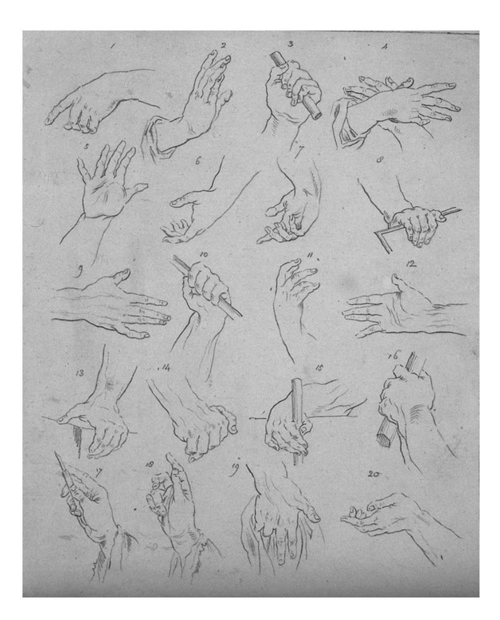
2 По этой причине я считаю, что работа Джонатана Крэри (Crary, 1992), которая представляет собой решительный прорыв в начале интеллектуального «модернизма», прорыв, связанный с кантианским видением того, как сознание формирует восприятие в целом и зрительное восприятие в частности, требует подробного рассмотрения и оценки.

Ведь Мысль творить и действовать не может!
Не Сила ли – начало всех начал?
Пишу – и вновь я колебаться стал,
И вновь сомненье душу мне тревожит.
Но свет блеснул – и выход вижу смело,
Могу писать: «В начале было Дело»! (Гёте, 1975, с. 44).

Действие предшествует субстанции. Это метафизическое утверждение, введенное в историю, намечает важные для нас аспекты немецких сочинений, посвященных деятельности «я», от Фихте до Маркса, включая также и Шопенгауэра. Идеал свободы, понимаемой как дух, действующий самостоятельно и в собственных интересах, пронесся над Европой, воплощенный в идеалистической философии, в искусствах и политических надеждах на революционные изменения, на свободу народов, которые уже определялись как нации. Писатели-романтики, используя современные им средства выражения, приписывали человеку агентность как в индивидуальном, так и в коллективном плане, сопоставимую с той агентностью, которая присуща миру в целом, а иногда даже идентичную ей. Активность мира виделась им в действии «по одной только необходимости своей собственной природы», как сказал Спиноза (Спиноза, 2007, ч. 1, определение 7). Описания осознанности собственного движения, не так давно выделенного и привязанного к мышечному чувству, делались в экспериментальном или феноменологическом ключе и представляли мощь, дух и жизненную силу *как действие* или, если использовать современную терминологию, как «представление» (*англ.* performance).

В начале XIX века в науке довольно часто делался акцент на активность психики и на активность вообще как на фундамент физиологического знания. Еще не был сделан вывод о действии как основе психологической жизни (который иногда приписывается, например, психологу Александру Бэну). Скорее происходило творческое развитие более ранних идей о субъективном восприятии или феноменологии действия. Главная иудохристианская и арабская мысль предыдущих столетий трактовала человеческую деятельность как зависимую от трансцендентального бога, а не от самовоспроизведения, самосотворения. Взгляды Спинозы и Лейбница, а также преобладающие в XVIII веке трактовки активных сил способствовали теологическому сдвигу в сторону признания имманентности власти Господа в мире. (Я упрощаю: теологические отношения имманентности и трансцендентности были более сложными, чем может передать картина перехода одного в другое). В результате в культуре конца XVIII века весьма популярно было

яркое и живое изображение сил, обладающих способностью активно действовать и самовоспроизводиться. Романтизм в искусстве и жизни подчеркивал созидательную, даже самосозидательную силу человеческой воли как выражение мировой силы или воли (это подчеркивал М. Абрамс – Abrams, 1971a, 1971b). Сочинения, посвященные такому пониманию, включали понятия ощущаемого движения, познаваемого в психическом (или умственном) усилии, в сопротивлении усилию и в мышечном чувстве.



Илл. 7. Иоганн Каспар Лаватер. Двадцать рук в разных позах

Рука как орудие движения

Самовозникающее движение

Описания самопроизвольной деятельности превалировали в трудах философов-идеалистов. В противовес кантовскому «критическому» ограничению доступа человека к метафизическому знанию, идеалисты претендовали на утверждение знания «реальности», понимаемой как активность в форме разума. Они вновь обратились к понятию стремления как к принципу деятельности самого разума. С их точки зрения, разум осуществляет свое бытие или проявляет свою стремящуюся природу в процессе развития, одновременно личного и исторического, в ходе

которого становится в полном смысле рациональным по отношению к самому себе. Индивидуализированное сознание, обладающее саморефлексией, то есть конкретное стремление того или иного философа к размышлению, по их мнению, подтверждает на собственном примере самореализующееся движение существа. Можно интерпретировать их позицию как предполагающую репрезентацию в абстрактных логических терминах действия, встречающего сопротивление и таким образом порождающего понятия «себя» и «другого», а также понятия свободы как осуществленного желания и несвободы как желания, испытывающего сопротивление. Представление о действии–сопротивлении, ведущее к дальнейшему стремлению преодолеть противодействие, дало пищу для диалектики Фихте и Гегеля. Скорее всего, не метафорическая игра, а одна понятийная модель охватила метафизическую философию, искусство и политику. Человек эпохи Французской революции и наполеоновских войн в философском дискурсе охотно употреблял такие понятия, как «действие» и «сопротивление», «самоопределяющаяся сила», направленная против иной, «сдерживающей силы», говорил о противопоставлении своего «я» «другому», подобно тому, как в политическом дискурсе он рассуждал о противостоящих друг другу сильных державах. И в том, и в другом дискурсе ощущалось повышенное осознание движения.

Идеалистическое описание самопорождаемой деятельности нагляднее всего дано в сочинениях Иоганна Готлиба Фихте, который в 1790-е годы создал теорию познания, основанную на полагании своего «я». Десятилетие спустя, во времена поражения Пруссии в войне с Наполеоном, он придал своей теории политический смысл, поддерживая надежды Пруссии на национальную независимость немецких народов. А затем способствовал пониманию того, что политическое движение основывается на движении логико-психическом.

Фихте полагал, что отправной точкой философского знания должно быть «Я», понимаемое как регулирующий, а возможно, и сущностный принцип рассудочной деятельности. Воление (или стремление) этого «Я», или, скорее, раз уж Фихте говорит о философии, а не о психологии, «Я» как акта самополагания при столкновении с «Не-Я» через сопротивление, приводит к познанию. Этот факт, по мнению Фихте, не поддается дальнейшему анализу: «Но бесконечно распространяющаяся деятельность „Я“ должна в какой-то момент сдерживаться, и вновь обратиться на себя <...> То, что это происходит как факт, абсолютно не поддается выведению из „Я“... это должно иметь место, если возможно существование истинного сознания» (Fichte, 1982, p. 242). Это были начальные шаги в диалектике, благодаря которым познание осознается возмож-

ным[3]. Для Фихте, как и для философов-эмпириков, использование модели «действие–сопротивление» означало феноменалистское осознание противодействия, свидетельствующего о существовании различия и, следовательно, делающего возможным познание.

Отставив в стороне вопросы, касающиеся интерпретации идей Фихте, мы можем подчеркнуть, что ему была свойственна такая манера формулировки положений, которая не предполагала различение субъекта и объекта. Фихте отвергал веру в материальное Эго, или «Я», сталкивающееся с миром. Он, скорее, считал, что «Я» полагает себя, а это можно трактовать как идею о том, что существо стремится с присущей ему деятельной активностью достигнуть самосознания и свободы. Согласно разграничению, которое широко применялось столетие спустя (хотя было предложено Кантом), мысль Фихте в философском смысле предполагает самоутверждающееся «Я», а в психологическом смысле – усилие или Trieb (*нем.* «стремление», «побуждение», «влечение»). Дело не в том, что философы-идеалисты «путали» философские и психологические положения, просто они их не различали. Разговор о деятельности был открыт для читающей публики в виде метафизических положений, а также положений о естественном свойстве души или разума в том виде, каком их осознает конкретный человек. По мнению Фредерика Бейзера, молодой Фихте исходил из принципа, что «философия должна начинаться с некоего *материального* первого принципа, в противовес формальным законам логики <...>, такой материальный принцип должен выражать не факт (Tatsache), а действие (Tathandlung)» (Beiser, 2002, p. 228). Эго, или «Я», – это желание, стремление. «Следовательно, когда Эго полагает себя – когда оно рефлексирует о своем существовании как о чистом субъекте – оно также создает или творит свое существование именно через этот акт» (Beiser, 2002, p. 281).

Такова была теория аутопоэзиса (или самосозидания). В ней заключался огромный потенциал для дальнейшей психологической, культурной и метафизической разработки, перекликаясь с более ранним высказыванием Иоганна Готфрида Гердера: «Мы живем в мире, который сами создали» (цит. по: Berlin, 2000, p. 168, 229). «Я» осуществляет свое стремление, и стремление здесь понимается как психологическое самоутверждение, субъективизация явлений, постигаемых собственным «я», и целей, поставленных собственным «я», что порождает познание «себя» и «другого». Данные рассуждения Фихте подкрепляют мировоззрение, основанное на познании активности, желания «я» – активности, которая не может быть сведена к чему-то иному или иначе переосмыслена.

3 См. более общую картину: Pinkard, 2002.

Такое изложение было открыто наивному реалистическому восприятию и использованию в теориях, основанных на опыте взаимодействия внутреннего (субъективного) и внешнего (объективного) мира в ощущаемом движении и сопротивлении. Однако сам Фихте описывал особые воплощенные чувства как источник, скорее, «продуктивного воображения», чем знания. Тем не менее даже если он говорил, что сопротивление скорее раскрывает не природу тел, а их воображаемое ощущение, он всё-таки, как и другие авторы того времени, определял сопротивление как важнейшую сенсорную модальность осязания и путь к сенсорному знанию (Fichte, 1982, p. 275–276). Пара «деятельность–сопротивление» присутствовала даже в терминологии крайнего идеализма.

После напряженного труда, связанного с осмыслением философии Канта, Фихте стал профессором Йенского университета, где читал лекции с определенной целью, как потом и в Берлине, о предназначении немецкой нации. Не такой уж большой шаг был сделан от метафизического положения о самоутверждающемся «я» через нравственную философию и философию права, которые были основаны на понятии самостоятельной активности индивида, к риторике о самоопределяющемся, активном духе немецкого народа – народа, который должен был, как надеялся Фихте, сплотиться в единую нацию. В Йене и Берлине идеи Фихте были подхвачены Гегелем, который прославился, осуществив потрясающий анализ диалектики разума как процесса раскрытия Абсолюта. В своей «Феноменологии духа» (1807) Гегель отмечает, что Абсолют, чтобы проявить себя, также требует сопротивления (Hegel, 1977). Логика его раскрытия требовала установления различия (логический принцип предполагает, чтобы нечто было чем-то, но не ничем) между сопротивлением и стремлением преодолеть действие–сопротивление, и этот последний шаг производил трансформацию существования, переводя его на более высокий уровень. Таким образом, Гегель и Фихте, каждый по-своему, представляли, что немецкие народы через конфликт усилия и сопротивления способны добиться понимания самоопределяющегося процесса, который сделает их нацией. Произведя такую привязку к феноменологии действия–сопротивления, мы все же уйдем слишком далеко, если будем толковать далее философию Гегеля, хотя именно Гегель стал звездой берлинского философского факультета лет за десять до своей смерти в 1831 году.

Каковы бы ни были рассуждения Фихте или Гегеля относительно разума и логики, они открыли дорогу не столь изощренным мыслителям, желающим анализировать высказанные в их сочинениях положения о действительной истории или о действительной работе души (или ума). Это, как уже отмечалось ранее, также являлось характерной

чертой восприятия в XIX веке философии Канта. Для многих читателей Фихте и Гегеля, возможно, в том числе для тех, кто знал об их сочинениях лишь понаслышке, эти философы установили формирующую роль исконных или определяющих принципов духовной (или ментальной) активности в построении знания, нравственных качеств индивида и культурной жизни в целом. Абстрактные или логические принципы активности были поняты как конкретные действующие силы в определенных жизнях и культурах. Под пером Маркса это превратилось в развернутую материалистическую философию реального хода истории.

С помощью пары «действие–сопротивление» Гегель, а за ним Маркс представили вид разума, который проявляет себя через «другого», а также процесс отчуждения разума от самого себя при сопротивлении этого «другого» попыткам раскрыть сущностную природу разума. Маркс придал данному положению эмпирическое, материальное и историческое содержание. Поэтому я предполагаю, что субъективное осознавание действия – сопротивления в движении способствовало преобразованию логического рассуждения в видение универсальной истории. Чтобы найти подтверждение своему предположению, намечая переход к идеям Маркса и при этом не увязая в огромном количестве литературы и комментариев, я буду ссылаться на работу Бертеля Оллмана «Отчуждение».

Оллман противопоставлял дуалистическую философию с двумя противоположными началами (субъект–объект, причина–следствие, свободная воля–детерминизм), философию, которую он считал доминирующей в естествознании, и монистическую философию, где эти противоположности понимаются как абстракции по отношению к реальной действительности. Отсюда следовало еще одно противопоставление того, что Оллман называл философией «внешних отношений», то есть анализа такого типа отношений, которые изучает естествознание, и философии «внутренних отношений», каковые понимаются как отношения частей к целому. Идеи Маркса Оллман относил к философии «внутренних отношений», и он нашел соответствующий прецедент в философских учениях Спинозы и Гёте. (Я обнаружил такой же прецедент для философий, трактующих активность.)

Непростой задачей для тех, кто рассматривал отношения как «внутренние», было объяснение и оценка развития индивидуального из общего, появление частностей, «фактов», явлений, существующих отдельно друг от друга. Маркс, как сказал бы человек, сочувствующий его взглядам, решил эту задачу путем исторического анализа частностей материального мира, экономической базы условий человеческой жизни. Это сформировало рациональную основу его политического влияния: он объяснил индивидуальный характер событий исторической наукой

политэкономии, основанной на философии «внутренних отношений». Всякое человеческое отношение, писал Маркс, есть «определенное социальное отношение» внутри конкретного целого (цит. по: Ollman, 1976, p. 14). Вслед за Гегелем Маркс рассматривал такие «определенные» отношения, как активность, при которой происходит сознательное восприятие активности. «Животное непосредственно тождественно своей жизнедеятельности. Оно не отличает себя от своей жизнедеятельности. Оно есть эта жизнедеятельность. Человек же делает самое свою жизнедеятельность предметом своей воли и своего сознания» (Маркс, Энгельс, 1974, с. 93). Люди, как и животные, стремятся удовлетворить свои жизненные потребности, но, в отличие от животных, они осознают свое стремление и встречаемое сопротивление – они *чувствуют движение и препятствие этому движению.* Превращение этого понимания или осознания в объективную науку дает возможность цивилизованному обществу, по мнению Маркса, дать толчок действию и вооружить общество, чтобы побороть сопротивление – будь то технологии для преодоления сопротивления природы или политическое действие для преодоления сопротивления исторических ограничений человеческого потенциала. Таким образом, для марксистов действие–сопротивление, преобразованное разумом в систематическое знание и разработанное в историческом материализме, является основной линией развития человеческой истории[4]. Ощущаемое движение-сопротивле-

4 При более развернутом рассмотрении потребуется упоминание сочинений и комментариев Энгельса 1870–1880-х годов о материалистической науке, социальном и политическом развитии общества, которые были интерпретированы и опубликованы в СССР в 1920-е годы как основы диалектического материализма (см.: Kolakowski, 1978, vol. 3, chs. 2, 4). Советская философская мысль была частью более ранней традиции. Через культурно-историческую психологию Л. С. Выготского, разработанную в хаотический, но провидческий период 1920-х годов в большевистской России и спустя сорок лет оказавшую влияние как внутри страны, так и за ее пределами, наука обрела диалектическую аргументацию. Предложенное А. Н. Леонтьевым направление в психологии («теория деятельности») занимало влиятельное положение в Советском Союзе в 1950–1980-е годы. В Западном Берлине этот подход нашел систематическое выражение в работах Клауса Хольцкампа, который связал работы Леонтьева с критикой западной психологии. По мнению Хольцкампа, настоящая *научная* психология должна строиться на рациональных концептуальных основаниях, которые стали возможны благодаря марксистскому пониманию жизненной активности человека. При таком подходе, хоть и довольно удаленном во времени, то, что некогда говорилось о «паре» стремление, жизненная сила и сопротивление, прозвучало вновь как основы диалектической психологии. О вве-

ние имело место в таком способе рассуждений, при котором осознаваемое феноменалистически действие—сопротивление, принимающее коллективную форму в политической борьбе, сопровождает «внутренние отношения» сил, формирующих мир.

Через общую концепцию «чувства движения» психофизиология чувственного органа, то есть мышечное чувство, стало близко политическим устремлениям людей. Можно будет многое сказать на эту тему, когда мы поймем, что произошло с чувством движения за последние десятилетия.

А. Шопенгауэр о воле

Существовало много различных теоретических и эстетических представлений внутренней активности, интуитивно воспринимаемой как самоорганизующееся усилие и движение, то есть фаустовское «Дело». В XIX веке самыми широко распространенными были, конечно, рассуждения о *воле*. В них сочетались в высшей степени абстрактные соображения об активности и в высшей степени конкретные соображения об обыденной жизни частного человека. Чтобы показать связь между чувством движения и понятием воли, остановимся в этом подразделе на том, как выделение понятия воли в философии Шопенгауэра влияло на будничный мир нравственных устремлений личности.

Рассуждения о «действии – сопротивлении» заметно повлияли на оригинальную философию Артура Шопенгауэра. Он предложил альтернативу ответу, который был дан Канту философами-идеалистами, и в конце XIX века его философия оказала значительное воздействие на веру в подспудную тождественность сил, влекущих, пробуждающих или «подвигающих» человеческий дух и дающих энергию природе[5]. При анализе воли в своем труде «Мир как воля и представле-

дении в советский контекст см.: Сироткина, Смит, 2016. О западной диалектической психологии см.: Teo, 2013; van Ijzendoorn, van der Veer, 1984.

5 Джонатан Крэри (Crary, 2001, p. 56) отдал должное Шопенгауэру, начавшему дискуссию, продолженную Бергсоном и Уайтхедом, в результате которой были отвергнуты ассоцианистские подходы в психологии в пользу подходов, реализуемых в терминах процесса: «Начиная с Шопенгауэра и далее в начале XX века в философиях Бергсона и Уфйтхеда наблюдается большой спектр попыток обозначить эпистемологические позиции, учитывающие подвижную процессуальную природу психологического субъекта, который эмоционально соотносится с бесконечными пульсациями и живыми проявлениями тела. Ибо именно специфическая темпораль-

ние» (1819; второе, расширенное издание 1844) Шопенгауэр не проводил четкой границы между философской онтологией и психологией. Он попытался рационально продемонстрировать, чем неизбежно являются факты бытия, и показать эмпирически, что эта форма бытия имеет известную нам природу, во всяком случае, если речь идет о человеческой деятельности. Описания характеристик фундаментальной движущей силы или воли встречаются повсеместно. В самом деле, Шопенгауэр спорил с Кантом и читал много исследований по психофизиологии. Он рассуждал о метафизике и писал о чувственном мире. Что касается последнего, то, как и те авторы, о которых я уже говорил, он описывал осязание, в которое включал телесное чувство, чувство мышечной силы, а также чувство прикосновения как самое надежное. Даже если зрение, писал он, более «благородное», осязание в наибольшей степени способно раскрыть истину, касающуюся реальности (Шопенгауэр, 1910, т. 2, с. 26). Подобно Фихте и Марксу, Шопенгауэр также хотел, чтобы его философия повлияла на активность людей, вдохновила их на действия. К сожалению, однако, Шопенгауэр вдохновлял людей на принятие вселенского пессимизма.

Шопенгауэр, размышляя в этом отношении сходным с идеалистами образом, намеревался преодолеть суровую кантовскую критику метафизики и прийти к анализу «реальности». И он достиг желаемого, о чем сам говорил с поразительной уверенностью, через понимание существования как действия и осознание того, что понятие каузального действия является необходимостью, априорной категорией познания. Эта категория, утверждал он (вспоминая слова Фауста о «Деле»), есть ключ к прозрению сути вещей. В основе знания лежит действие, которое Шопенгауэр отождествлял с каузальным процессом. Он просил своих читателей понять,

> «...что, во-первых, объект и представление – одно и то же; что, во-вторых, бытие наглядных предметов – это именно их действие и именно в последнем заключается действительность вещи, а требование бытия объекта вне представления субъекта и бытия действительной вещи отдельно от ее действия – вовсе не имеет смысла и является противоречием <...> В этом смысле, значит, внешний мир в про-

---

ность тела уничтожила возможность субъективной *рефлексии* в картезианском смысле, а также постепенно поставила под сомнение рассуждения о восприятии, основанном на принципах *ассоциации* дискретных элементов». Последняя часть этого утверждения, если ее развить, должна была бы включать историю телесного чувства, чувства движения и понимания жизни как витального процесса – историю, предшествующую воззрениям Шопенгауэра.

> странстве и времени, проявляющий себя как чистая причинность, совершенно реален» (Шопенгауэр, 1910, т. 1, с. 15).

Затем Шопенгауэр подкрепил свое утверждение об онтологической неразложимости каузальной силы рассуждением о двух источниках осознания движения – чувственном восприятии и не воспринимаемой чувствами интуитивной воле. Эти два источника являются двумя видами зарождения восприятия движения, которое я рассматриваю: осознание действия «изнутри» и осознание сопротивления действию «снаружи». Понимание действия, по Шопенгауэру, происходит «как представление в воззрении рассудка, как объект среди объектов» и через интуицию «как то каждому непосредственно известное, что обозначается словом „воля“» (там же, с. 104).

Подтверждая примером центральную для нашего исследования тему, Шопенгауэр проводил аналогию между волей познающего субъекта и силами природы. И аналогия эта привела к утверждению их тождественности. Он выдвинул концепцию, согласно которой интуитивное познание воли раскрывает мир «как волю». В его рассуждениях категория воли, то есть категория, познаваемая непосредственно в результате «прямого знакомства» (если использовать современный термин) как умудренными философами, так и обычными людьми, включает в себя и силы природы:

> «В настоящем же случае термин „воля“, который, как волшебное слово, должен раскрыть нам сокровенную сущность каждой вещи в природе, обозначает вовсе не неизвестную величину, какое-то нечто, достигнутое умозаключениями: нет, он обозначает познанное вполне непосредственно и настолько известное, что мы гораздо лучше знаем и понимаем, что такое воля, чем всякая другая вещь.
>
> До сих пор понятие воли подводили под понятие силы, я же поступаю как раз наоборот и каждую силу в природе хочу понять как волю» (там же, с. 116).

Психологически и метафизически Шопенгауэр верил в то, что писал, включив человеческое желание в причинность мира. Все понятие силы подчинено знанию воли, знанию «совершенному» и «непосредственному». Немецкому философу принадлежит замечательное утверждение: люди лучше знают и понимают, что такое воля, «чем всякая другая вещь». На этом основании Шопенгауэр приходит к впечатляющему умозаключению, что никакого «я» не существует. Так называемое «я» – это всего лишь представление воли. Что касается природы, то «единственная ее сущность – в стремлении, которому не полагает конца ни одна достигнутая цель» (там же, с. 18). Рассуждение требовало понимания важ-

ности осознанного внутреннего психического движения, субъективного волевого усилия как интуиции в восприятии бытия «реальности».

Это удачно выходило за рамки узко понимаемой философии и заложило основу некоему антиполитическому мировоззрению в форме индивидуального отказа от надежды. Шопенгауэр полагал, что вера в сознательную рациональность как силу, достаточную, чтобы изменить мир, наивна. Если наука, судя по всему, обеспечивает человечество средствами для управления силами природы, то философия, считал он, учит, что силы в мужчинах и женщинах, как и в природе, демонстрируют бесцельное стремление, которое в конце концов побеждает разум. Его риторика очень выразительна: «Сила, работающая и действующая в природе, тождественна воле в нас самих», и «сама по себе она представляет столь же дикий, неукротимый порыв, как и та сила, которая проявляется в низвергающемся водопаде» (Шопенгауэр, 1910, т. 2, с. 212, 534). Как и предвидел Шопенгауэр, такая манера изложения подготовила восприятие Западом классики индуизма, литературы, которая стала известна и получила различные толкования в Европе, когда он писал свой труд. В конце XIX века заметно выросла аудитория, готовая воспринять такую метафизику воли в сочетании с восточной мудростью, и тогда в образе мыслей многих людей отразилось представление об интеграции вселенских и человеческих сил. Хорошо всем известный пример такого сочетания – теософия. Кроме того, возник большой интерес к таким практикам, как йога, которая стремится к гармонии через контроль положений и движений воплощенного в теле духа.

Шопенгауэр всячески подчеркивал, что он основывает веру в порождающую, не каузальную силу воли на строгой логике. Однако его логика, в свою очередь, зависела от идеи, которую он высказал отнюдь не двусмысленно: познание воли есть непосредственная интуиция. Это познание не является ощущением, оно не приобретается посредством чего-либо, близкого шестому чувству, оно есть «совершенно непосредственное восприятие ее последовательных побуждений» (там же, с. 250). Воля воспринимается как «побуждение», то есть как движение. С философской точки зрения он понимал мировую волю, реализующую себя в материальной природе, в том числе в материальной природе индивидуальных человеческих тел, что вело к отождествлению тела и воли. (И вновь аргументация Шопенгауэра зависела от такой логики: для того, чтобы познание чего-либо стало возможным, воля должна была обернуться представлением. Для Шопенгауэра материальное физиологическое тело есть представление воли: «Это – самая воля его [человека] в форме представления» (там же. с. 248). Такие суждения имели мощный эмоциональный отклик, поскольку создавали представление

о тождественности тела и воли, о могуществе плоти в противовес рассудку. Действительно, когда Шопенгауэр писал об интуиции, он представал перед читателем как философ морали с определенной миссией, а не просто склонный к спекуляциям метафизик. В своих сочинениях он активно использовал данные физиологии и телесные характеристики существования воли. В процессе рассмотрения объективного представления воли в виде тела Шопенгауэр подвергал оценке положения, высказанные другими авторами о мышечном чувстве как источнике познания движения и, следовательно, воли (или же своего «я» как активной силы). Существенно, что он принял следующую идею – «*непосредственно* дано мне тело исключительно в мускульных движениях и в страдании и удовольствии», – таким образом выделяя восприятие чувства движения наряду с чувствами страдания и удовольствия (там же, с. 275). Однако в отличие от Мен де Бирана, которого он читал и критиковал, Шопенгауэр не допускал, что познание воли, действующей через телесные движения, является способом понимания каузальных отношений. Как уже отмечалось, Шопенгауэр считал каузальность априорной категорией, которая делает возможным суждение. Это заранее исключало мысль, что каузальность есть форма познания, происходящая из феноменалистского восприятия. Различия в позициях отражали различия в интеллектуальных контекстах. Шопенгауэр спорил с Кантом и последующими идеалистами. Биран намеревался подправить Дестюта де Траси и сенсуалистическую теорию познания, добавив к ней свою католическую веру. Оба философа полагали, что интуитивное восприятие воли больше ни к чему не сводимо. Однако Шопенгауэр перешел к философской психологии, где не было места свободе индивидуальной воли, в то время как Биран признавал философскую психологию души, которая воссоздавала христианскую веру в индивидуальную свободу воли.

Фихте, Гегель, Шопенгауэр и другие представители философии, трактующей метафизическую деятельность, каждый в своем роде создали очень сложные тексты. Поэтому с исторической точки зрения важно отметить, что наблюдалось большое количество литературы, служившей своеобразным посредником между их сочинениями и читающей публикой. В частности, труд Эдуарда фон Гартмана «Философия бессознательного» (1869) оказался весьма удачным упрощением (даже слишком удачным, как тогда говорили) идеи абсолютной силы (или воли), пребывающей в основе всех вещей[6]. Гартман, как гласил подзаголовок к его

6 Интересно, что Гартман (Hartmann, 1884, vol. 2, p. 180, note), цитировал мысль уважаемого исследователя Альфреда Рассела Уоллеса о том, что вся сила имеет волеизъявительную природу (см. главу 8; а также: Gardner, 2010).

книге на английском языке, намеревался достичь «спекулятивных результатов в соответствии с индуктивным методом физической науки» (Hartmann, 1884, vol. 2, p. 168), а не рассуждать, исходя из логики разума, как это делали философы-идеалисты и Шопенгауэр. Однако результат для читателя, безразличного к тонкостям изложения, был вполне схожим. Гартман объединил дух, прогресс, бессознательное, волю, материальные и исторические характеристики окружающего мира, повторяя то, о чем уже говорили другие философы: «материя – это только совокупность сил» и *«волеизъявление* и *деятельность,* таким образом, суть тождественные или взаимосвязанные понятия» Hartmann, 1884, vol. 2, p. 61). Одним из условий популярности такого мировоззрения было наличие всем понятной, само собой разумеющейся феноменологии субъективной силы и сопротивления. Гартман не рассматривал эту феноменологию, но весьма выразительно изобразил участие человека в мире действующих сил.

Немецкоязычная читательская аудитория была первой, познакомившейся с литературой, посвященной активности, которую мы обсудили в этой главе. И лишь постепенно в течение XIX века эти сочинения были переведены на другие языки и по достоинству оценены. Нет сомнения и в том, что многие образованные люди в других странах читали на немецком и по мере роста престижа немецкой системы университетского образования отправлялись учиться в Берлин, Бреслау, Бонн, Вену, Лейпциг, Гейдельберг и другие научные центры. Кроме того, философия, подчеркивающая организующее положение интуитивно ощущаемой субъективной активности, то есть философия, в которой нашлось место «чувству силы», проявилась также в иных контекстах. К этому было привлечено внимание ранее, а именно при обсуждении работы Бирана и британских исследований понятия каузальной силы. В следующей главе мы подробнее остановимся на интеллектуальных последствиях этого процесса в Великобритании в XIX веке.

Следует иметь в виду, что в то же самое время, когда философия «Дела» охватывала воображение философов и их читателей, немецкий идеализм получил широкую известность, росло и количество научной и медицинской литературы, посвященной мышечному чувству. Фактически мышечное чувство стало отдельной областью научных исследований, вызвавших оживленные дискуссии. Однако, по крайней мере, в течение XIX века это распространение научного поиска не помешало более широкой, хотя и менее тщательной дискуссии о месте чувства движения в естествознании.

ГЛАВА 8
Чувство силы

> Действие непосредственно прикосновением <...> становится действием, образчиками которого являются все остальные виды действия. И ощущение сопротивления, посредством которого это фундаментальное действие познается, становится, так сказать, родным языком мысли.
>
> *Герберт Спенсер* (Spencer, 1855, p. 269)

Воля и каузальная сила

В данной главе рассматривается рост популярности и распространение мировоззрений, возникших в связи с онтологией активности или, если говорить обыденным языком, в связи с понятием силы как реальности, лежащей в основе существования. Эпистемологическим условием подобных взглядов явилось феноменологическое осознание субъективной силы и сопротивления. Позднее, как о том свидетельствует корпус сочинений эпохи викторианской Англии, рассуждения о силе становились рассуждениями о субъективном чувстве движения. И это обеспечивает дальнейшее обоснование для увязывания понятий чувства движения и силы с естествознанием. Картина станет более убедительной, если мы сосредоточимся на ситуации, сложившейся в какой-то одной нации. История физиологии и психологии мышечного чувства будет рассмотрена в следующих двух главах, хотя работы Александра Бэна и Герберта Спенсера, о которых пойдет здесь речь, конечно, относятся и к тому, что будет сказано далее.

В первой половине XIX века немногие из англоговорящей аудитории читали Фихте, Шеллинга и Шопенгауэра. Тем не менее в Англии широко обсуждался идеалистический призыв считать действие основой жизни каждого человека. Очевидно, этому способствовали вдохно-

венные произведения Карлейля и Эмерсона. Это широкое обсуждение приняло форму преобразования англоязычной традиции естественной теологии с ее стремлением признать нравственный поступок орудием Провидения. Отчасти интеллектуальным обоснованием тому служила идея о реальной каузальной связи и динамическое восприятие материи как совокупности сил. Такие суждения находились в русле мощного евангелического возрождения начала XIX века, результатом которого было убежденное акцентирование представления о нравственной воле индивида. Если христиане понимали волю как свойство, данное от Бога, то в ежедневных моральных назиданиях, связанных с практическими целями, воля представлялась зависимой от характера конкретного человека. Не было четких разграничений между богословскими, нравственными, юридическими, экономическими и – как будет показано – психофизиологическими характеристиками воли, как ее понимали в викторианской Англии.

В начале викторианской эпохи Уильям Хьюэлл, ученый, обладавший широчайшей эрудицией, позиционировал себя как связующее звено между ньютоновской натурфилософией, британской естественной теологией и философией науки. Он вновь подчеркнул концептуальное различие между «действующей» и «физической» каузальностью и связывал понимание первой с субъективным восприятием воли как каузальной агентности. Хьюэлл, гораздо более рассудительный и научно информированный автор, чем Карлейль, все же вернулся к некоторым идеям Карлейля, используя терминологию Рида, а до него Ньютона, и не косвенно, а в полной мере приписал всю каузальность Воле Божьей. В свои рассуждения он также ввел отсылки к мышечному чувству.

Хьюэлл разрабатывал свою теорию познания в обстоятельных трудах, посвященных истории и философии науки. Он полагал, что для познания требуются «фундаментальные идеи» – идеи синтетические и априорные, если использовать терминологию Канта. Среди этих идей присутствует «идея причины», которая, по мнению Хьюэлла, логически необходима для формирования знания в терминах каузальных отношений. Он конкретизировал ее как идею активной причины (active cause), или действующей причины (efficient cause), по терминологии Рида, и назвал эту идею Силой (с заглавной буквы): «Под Силой мы понимаем качество, способность, действенность, посредством чего некое состояние вещей производит последующее состояние. Так, движение тел, выходящих из состояния покоя, производится причиной, которую мы называем Силой» (Whewell, 1840, vol. 1, p. 159)[11]. Затем он

1 Доводы Хьюэлла подтолкнули Дж. С. Милля (*Mill J. S.* A System of Logic, Book 3) вернуться к анализу каузальности Юма (см.: Yeo, 1993).

утверждал, что понятие силы, истолкованной как каузальная способность, происходит из субъективного сознания напряжения. А это уже связано с чувством движения.

Говоря о «качестве, способности, действенности, посредством чего некое состояние вещей производит последующее состояние», Хьюэлл воспроизвел обычную манеру изложения. Обыденная речь встраивала каузальную активность в мир – активность, которую набожные христиане относили к агентности божества, а некоторые ярые пропагандисты материализма – к материи. Существовала культура чувствительности, осознающей силу, старание и волю, а также сопротивление этой силе, старанию и воле как эмпирическая основа для разговора о каузальной активности сил природы и даже о каузальной активности Бога. По словам Хьюэлла, идея причины «не выводится из опыта, а возникает в самом сознании; она вносится в наш опыт активной, а не пассивной составляющей нашей природы» (ibid., p. 159). Именно ментальная активность вносит априорную идею каузальных отношений в опыт. Однако апостериорное происхождение опыта, который мы понимаем в терминах каузальных отношений, есть проявление усилия, в том числе мышечного; без этого «сила в общем смысле непостижима» (ibid., p. 179).

Хьюэлл дал новую жизнь христианской естественной теологии, видевшей силы природы в ореоле активного Божественного присутствия[2]. Целью искусства было увлечь мужчин и женщин, имеющих реальный, истинный, духовный, но не материальный характер. Так, в ходе анализа нравственности Хьюэлл заметил, что любая нравственность должна быть «верной нашему сознанию». Это касалось как того, что было сказано о нравственном сознании, так и того, что было сказано об осознании стремления, силы и сопротивления. Натурфилософия должна быть «верной нашему сознанию» точно так же, как и нравственность, а это требует оценить должным образом осознание мышечного усилия как источника понятия движения: «Ибо в механике те, кто исследует основы науки, также имеют привычку обращаться к нашему сознанию. Они обыкновенно учат нас тому, что мы извлекаем понятие Силы из мышечного усилия, осуществление которого нами *осознается*» (Whewell, 1846, p. 53). Исходя из предположения о связи происхождения человеческой мысли с «фундаментальными идеями» и чувственным опытом, Хьюэлл полагал, что сила – это «свойство, которое является причиной движения произведенного, измененного или предотвращенного. Эта концепция, как кажется, в основном и в первую очередь подсказана

2 Астроном Джон Гершель, еще один выдающийся натурфилософ начала викторианской эпохи, писавший об общей философии науки, сделал такое же замечание (Herschel, 1841, p. 205–206; 1865).

нашим осознанием напряжения, с которым мы заставляем двигаться тела. Слова, как латинское, так и греческое, для обозначения силы (vis, Fὶς), возможно, подобно всем абстрактным словам, произошли от какого-либо чувственного объекта. Первоначальное значение греческого слова было „мышца“ или „жила“. И первое использование его в качестве абстрактного слова было, соответственно, применительно к мышечной силе» (Whewell, 1840, vol. 1, p. 178).

Затем Хьюэлл в доказательство сказанного процитировал Гомера, продемонстрировав свои познания в античной литературе, после чего, показав свою осведомленность в научных изысканиях, отметил, что «сила» также стала термином в классической механике.

Рассуждая о происхождении идеи пространства, Хьюэлл обратился к Чарльзу Беллу и Томасу Брауну, писавших о «шестом чувстве», мышечном чувстве, и определил это чувство как источник познания сил природы.

> «Так, общее представление человека о силе, возможно, было впервые подсказано его мышечным напряжением, то есть действием, зависящим от того мышечного чувства, которое <...> отвечает за восприятие пространства. И в этом случае легко понять, что *направление* силы, таким образом приложенной, воспринимается мышечным чувством в то же самое время, когда воспринимается и сама сила; и что направление любой другой силы понимается путем сравнения с силой, которую человек должен приложить, чтобы произвести тот же эффект тем же способом, как понимаемая таким образом сила» (Whewell, 1840, vol. 1, p. 178).

Это придало более высокий статус мышечному чувству, сделав его ключевой сенсорной модальностью в формировании знания – знания о человеческой агентности, о мире и о Боге во всеобъемлющей картине каузальных сил, действующих в процессе Творения.

Как показывают сочинения Хьюэлла, связи между нравственной философией и натурфилософией были встроены в культуру, общую для научного и образованного сообществ, которая формировалась на основе публикаций в ярких и востребованных журналах викторианской эпохи. К примеру, Джеймс Фредерик Ферьер, профессор нравственной философии и политэкономии в университете шотландского города Сент-Эндрюс, сочетал в своих трудах абсолютный идеализм в философских вопросах с морализмом своих современников-мирян. В одной из публикаций в шотландском журнале он определял *факт* осознания действия как почву для метафизической и нравственной свободы: «Факт, демонстрирующий, что сознание не существует ни в чем *пассивном,* но есть

ab origine, по сути своей, активно, ставит нас в самую сильную позицию, которую как философы, борющиеся за человеческую свободу, мы можем занять» (Ferrier, 1838–1839, p. 449). Он называл «философию сознания» «единственным истинным методом психологической науки» и объявлял, что исследователю «следует начать с рассмотрения себя *как действия* (действия сознания), ибо это в реальности и есть его настоящее и радикальное начало» и основа нравственности (Ferrier, 1838–1839, p. 543). Ферьер ничего не говорил о мышечном чувстве – он вообще не касался телесных чувств, – но активность, которую христиане и идеалисты, подобные Ферьеру, считали основанием познания мира и морали, была по-новому описана светскими авторами как субъективное восприятие столкновения с сопротивлением через деятельность.

Ферьер, как и Хьюэлл, писал в начале викторианской эпохи. Тогда не было сомнения в возможности непосредственного познания воли как активной силы для каждого человека. В середине 1880-х годов, например, оксфордский историк У. Фримен, воинствующий защитник эмпирического и, следовательно, научного подхода в исторических исследованиях, значимость которых, как ему казалось, принижает растущее уважение к естественным наукам, утверждал: «Мы знаем больше о человеческой воле, чем мы знаем о Силе» (Freeman, 1886, p. 152; также см.: Jann, 1985, p. 177). Теннисон и другие поэты и публицисты вновь и вновь возвращались к теме воли: что бы ни уготовила человеку судьба, он все же может прибегнуть к силе самостоятельного действия[3].

А. Бэн

Сочинения двух светских философов Бэна и Спенсера наиболее ярко продемонстрировали связи между натурфилософией, психофизиологией, мышечным чувством и культурой нравственной воли. Бэн и Спенсер в 1850-е и 1860-е годы тщательно разработали идею о том, что основой всего познания является опыт сопротивления движению. Для них субъективный опыт силы – деятельность, встречающая сопротивление, – есть самое элементарное событие сознания.

Джон Стюарт Милль, заново пересмотревший утилитарную нравственную философию и политэкономию поколения своего отца, был центральной фигурой в контексте трудов Бэна и Спенсера. Приверженец политических реформ и либеральных принципов, Милль намеревался продемонстрировать интеллектуальную слабость социального и политического консерватизма, в пользу которого, по его вполне обоснован-

3 *Tennyson A.* Will (poem, 1855) // Tennyson. 1989. P. 500–501 (см.: Reed, 1989).

ному мнению, высказывались такие философы, как Гамильтон и Хьюэлл (см.: Snyder, 2006). Для проекта Милля было крайне важно должным образом оценить активные силы человеческой природы или, говоря привычным языком, силу, присущую воли, что, по мнению лично Милля и других критиков, его отец Джеймс Милль в свое время явно не сделал. Поэтому Джон Стюарт Милль приветствовал и высоко оценил работу двух более молодых ученых, Бэна и Спенсера, систематически поднимавших вопрос о необходимости новых исследований в эмпирической психологии (Mill, 1859). (К этому времени в английском языке утвердилось слово «психология», которое до 1830-х годов употреблялось лишь изредка). Такое обновление фокусировалось на придании первоначального эпистемологического и психологического статуса (формы которого еще не определялись) феноменологическому восприятию активности. О чем и пойдет речь в этом и следующем подразделе.

Эти ученые переработали способы анализа в ментальной науке, основанные на ассоцианизме и унаследованные от Гартли, анализа, который объяснял целостность ментальной жизни в терминах временны́х и ассоциативных связей идей, возникающих в чувственном опыте. Бэн и Спенсер преобразовали ментальную науку, первый – подчеркнув роль активности в формировании знания, а второй – встроив весь процесс в эволюционные рамки. Они оба уверенно связывали судьбу ментальной науки с развивающимися исследованиями нервной системы, как это делали многие другие авторы, писавшие о медицине и психологии в середине XIX века (Danziger, 1982; Jacyna, 1981; Smith, 2004; Quick, 2014). Они оба подробно анализировали мышечное чувство и считали субъективное ощущение силы, восприятие действия – сопротивления фундаментальным, неразложимым показателем знания и различения «себя» и «другого». Их сочинения независимо от того, как впоследствии были восприняты его отдельные аспекты, подчеркивали огромную эпистемологическую значимость мышечного чувства. Более того, их взгляды были широко известны и влиятельны: на работы Бэна неизменно ссылались в англоязычном мире в ходе развития функциональной психологии, а Спенсер имел большую читательскую аудиторию в Европе и Северной Америке еще и как знаменитый философ социального прогресса, один из основоположников эволюционизма[4].

В своем предисловии к крупномасштабному труду по психологии, включающему сочинения «Чувства и интеллект» (1855) и «Эмо-

4 Обоих философов периодически открывают вновь, хотя их значимость уже давно очевидна (о Бэне см.: Hearnshaw, 1964, ch. 1; Young, 1970, ch. 3; а также: Greenway, 1973; Buxton, 1985; Reed, 1997; Rylance, 2000, ch. 5; Dupont, Forest, 2007).

ции и воля» (1859), Бэн объявил, что будет рассматривать чувства движения как отличные от традиционных пяти чувств и более значимые для жизни. Организмы, включая человеческий эмбрион, утверждал он, движутся спонтанно и чувствуют движение раньше, чем воспринимают любые другие ощущения:

> «Я счел целесообразным определить для Движения и чувств Движения место, предшествующее Ощущениям известных чувств; я предпринял попытку доказать, что проявление активной энергии, порождаемой исключительно внутренними импульсами, независимыми от побуждений, которые производятся внешними впечатлениями, есть главный факт нашей конституции» (Bain, 1864, p. vii).

Активная энергия, приводящая к движению, участвует в первую очередь в психологической жизни организма. Она пробуждает то, что Бэн называл мышечными чувствами. Он описывал мышечные чувства как представляющие «активную сторону нашей природы», в отличие от других чувств, пассивных (Mill, 1869, vol. 1, p. 4, note). Следуя традиции эмпиризма XVIII века, он сочетал психологический подход к развитию организма и философский подхода к условиям познания. Бэн утверждал, что ощущения, мышечные чувства, сопровождающие первые движения в ходе развития человека, по логике вещей, являются первичными и в познании.

Перейдя к более детальному описанию, Бэн выделил три модальности мышечного чувства: органическое состояние мышцы (ощущаемое, например, как боль или усталость); чувства напряжения и усилия, которые являются источником осознания потраченной силы или энергии; и «различающая или интеллектуальная чувствительность» мышцы, которая регистрирует силу, степень, скорость и локализацию мускульного сокращения (Bain, 1864, p. 91–116). Он также соотносил свои психологические рассуждения с физиологическими данными нервной системы. В этом контексте он ссылался на «нервную силу», неопределенный, но чрезвычайно полезный термин для обозначения энергии, понятой в обоих смыслах – психологическом и физиологическом, – которая присутствует в ежедневной деятельности индивида. Поскольку, как он полагал, физиологические и психологические процессы идут параллельно, он пришел к заключению, что изначальное ощущение усилия или силы в мышечном чувстве сопровождает нервную моторную активность: «Наше самое благоразумное предположение состоит в том, что чувствительность, сопровождающая мышечное движение, совпадает с исходящим потоком нервной энергии» (Bain, 1864, p. 92). (В следующей главе будут рассмотрены физиологические аспекты этого утверждения.)

«Мышечное ощущение» Бэна означало чувство активности. Это ощущение было основным в его эмпирической теории освоения знаний, в которой, в отличие от более ранних эмпирических теорий (по крайней мере, в интерпретации критиков), организм принципиально рассматривался как активный, а не пассивный. Изданием своих книг, учебников, журнальных статей, а также преподаванием Бэн внес свой вклад в дискуссии общества о ментальной науке. А после своего назначения в Абердинский университет, приступил к особенно подробному рассмотрению мышечного чувства, чтобы способствовать эмпирическому исследованию воли. Он надеялся отобрать у идеалистов позицию морального превосходства в анализе человеческой природы, основанную на благочестивом подчеркивании самопроизвольной деятельности воли. Он считал себя в силах доказать, что не философский идеализм и не христианский морализм, а именно эмпиризм воздает должное осознаванию ежедневной личной агентности.

Бэн использует такие формулировки, как «проявленное чувство энергии» и «опыт силы или сопротивления», чтобы описать «высшую фазу человеческого сознания», в которой «мы обретаем для себя понятие силы или способности вместе с великим фактом, именуемым внешним миром» (Bain, 1864, p. 98). Такая манера изложения находила отклик у его высокоморальных викторианских современников, даже несмотря на то, что мысль была выражена в естественно-научных, а не христианских терминах. Далее, как сообщает эдвардианский историк рационализма Альфред Уильям, Бенн, Бэнн указывал на единство процесса познания и активности, мысли и волеизъявления, преодолев идею о раздельных ментальных свойствах (таких как, например, воля) и признавая, что организм человека изначально пребывает в движении (Benn, 1906, vol. 2, p. 168–171). В терминах естественно-научного знания Бэн представил описание активного ума. И эту естественно-научную терминологию обеспечило обращение к мышечному чувству.

Бэн не только был автором фундаментальных научных сочинений, но и с энтузиазмом занимался просвещением. Очень популярно было его предисловие к собственному сочинению «Психологическая и моральная наука» (1868). В нем ученый противопоставил «пассивные» пять чувств и «активное» мышечное чувство основополагающему принципу психологии как области познания (рассматривая чувство осязания отдельно как одно из традиционных пяти чувств). «Характерное отличие» мышечных ощущений, писал он, «проявляется в сознании активной энергии». И затем объясняет, почему он начинает разговор с мышечных ощущений:

«Причины следующие: движение предшествует ощущению и с самого начала не зависит от внешних побуждений; и это движение является в большей степени сокровенным и неотделимым свойством нашей конституции, чем любое из наших ощущений, и фактически входит как составляющая часть в каждое чувство, придавая им составной характер, в то время как само оно есть простое и элементарное свойство» (Bain, 1868, p. 13).

Так, многие люди, желавшие больше узнать о ментальной науке, познакомились с трактовкой мышечного чувства, с пониманием чувства движения как основы познания.

Милль назвал труд Бэна прорывом в британской научной психологии. Вместе с тем у Бэна были предшественники в исследовании активности. Сам Бэн признавал, что испытал влияние сочинения Иоганна Мюллера «Начала физиологии» в английском переводе (в 2 томах, 1837 и 1842 годов издания). Мюллер также включился в дискуссии о жизненных силах в физиологии и медицине, дискуссии, вплетенные в эстетику романтизма в литературе и искусстве. Сочинения Бэна, впрочем, были от романтизма далеки, и он рассматривал действие всего лишь как берущее начало от физиологической нервной силы. Это повлияло на представление о том, что многие немецкие авторы, как и многие образованные люди, говорившие на английском языке, называли «человеческим духом», используя данное выражение в нерелигиозном, естественно-научном контексте. Можно сказать, что рассуждения о мышечном чувстве привели к пересмотру ощущения духа, которое теперь описывалось как воплощенная естественная агентность.

Бэн и, как мы увидим, Спенсер выстраивали свои размышления о психологии вокруг представления об организме или человеке, находящемся в активных воплощенных отношениях с окружающим миром. И это оказало большое влияние на формирование направлений функционализма и бихевиоризма в психологии и социологии XX века. Существенный вклад был внесен в возрождение древних идей об активных свойствах психики (или души) в естествознании, когда активность сознания и тела виделась аналогичной активности в природе. Таким образом воссоздавалось и не отвергалось чувство (или вера) многих людей, видевших себя активными субъектами или обладателями активной души. Это было действительно важно для моральных притязаний Бэна и Спенсера, желающих оказать поддержку естественно-научному подходу в личной и общественной жизни, поощряя следование христианским добродетелям, хотя и без христианской апологетики.

В осознанном восприятии Бэн придавал мышечному чувству основополагающий статус. Осознанное восприятие или сознание неизменно демонстрирует силу. Бэн прямо говорил: *«Сила* – это, без сомнения, самое фундаментальное понятие человеческого сознания» (Bain, 1870, vol. 2, p. 222). И Бэн, и Спенсер связывали понятие силы с мышечным чувством и поставили это чувство на первое место в естественно-научной теории познания. Отнесение силы к «самому фундаментальному понятию» подсказало Бэну терминологию, в которой следует описывать отношения сознания и тела. Именно сила, а не сознание и не тело, феноменологически первична и служит основанием для единства мира. Это фактически привело Бэна к переработке теории «действующей» каузальности.

Бэн написал для студентов сочинение о логике, альтернативное по отношению к работе Дж. С. Милля, в котором присутствовала идея неизменного восприятия каузальности с нескольких точек зрения («постоянного узла»). Бэн утверждал, что существуют три вида рассмотрения каузальности. Во-первых, «практический», когда люди в ежедневной речи говорят, что «причиной события является некое обстоятельство, выбранное из определенного набора условий в качестве практического поворотного пункта в данный момент». Во-вторых, «в научном исследовании», что предполагает уточнение «всей совокупности условий или обстоятельств, требующихся для результата». В-третьих, существует «причинность как сохранение силы», когда люди описывают каузальные отношения динамически в терминах единой сохраняемой силы (Bain, 1870, vol. 2, p. 17–20). Этот третий способ рассмотрения каузальности связывал теорию познания с демонстрацией сохранения энергии в современной Бэну физической науке, а также взаимопревращаемость видов энергии. Бэн, в отличие от Милля, пришел к заключению, что эмпирическая теория познания позволяет принять активную модальность сознания в понимании каузальных отношений. Мы ощущаем каузальные отношения как активность силы.

Милль ответил Бэну. Не желая открыто спорить со своим союзником в противостоянии с идеалистами, он напомнил ему, что для своих целей, связанных с исследованием логики индукции, он ограничился рассмотрением «физических» причин и никак не комментировал «действующие» причины. Но имплицитно чувствовалось его критическое отношение к анализу Бэна, поскольку, по мнению Милля, слово «сила» должно использоваться для обозначения условия предшествующего агентности, а не самой агентности. Он стоял на позициях, которые стали общепринятыми в физической науке, и впоследствии рассуждения Бэна о мышечном чувстве силы стали казаться наивными.

Кроме того, Милль довольно пространно и едко раскритиковал христиан-идеалистов, которые зашли так далеко в своих претензиях на знание каузальной силы, что прибегли к аналогии между человеческой и божественной агентностью. Он заявил, что «едва ли можно сделать более возмутительное предположение», чем путем перехода от субъективного ощущения действия к Божьей воле, и уподобил подобные рассуждения верованиям дикарей (Mill, 1900, p. 238)[5].

Г. Спенсер

Хотя время от времени появляются разговоры о том, что в конце XIX века авторитет Спенсера пошатнулся, я считаю, что в его сочинениях можно выделить очень значительный комплекс идей, повлиявших на современную натурфилософию сознания и системного мышления[6]. Однако в своей стилистике он был настолько явным викторианцем, а отдельные науки так явно оставались за рамками тех деталей, которые он использовал в процессе своего великого синтеза, основанного на некоем доморощенном рационализме, что его значение не получает должной оценки. Впрочем, в этом подразделе я обращу внимание лишь на то, как Спенсер понимал ощущение сопротивления — элементарного осознанного восприятия, сопровождающего каждое взаимодействие организма с окружающей средой. Ощущению сопротивления, или, как он это называл, ощущению силы, ученый отводил центральное место в своей эволюционной теории происхождения сознания и философского синтеза, частью которого и была эта теория. Его идеи оказали существенное влияние на психологию и социологию как области научного знания и подтолкнули к исследованию адаптивной активности (или поведения) организмов в ответ на окружающие условия. Его мысль проникла в научный дискурс, помещающий человека в естественный мир, дискурс, присущий наукам о человеке в XX и XXI веках.

Как уже говорилось в связи с работами Бэна, понятие мышечного чувства играло важную роль в описании усилия и воли с естественнонаучной, а не идеалистической точки зрения. Бэн и Спенсер полагали, что это чувство передает непосредственное осознание человеческой агентности *в природе,* а не осознание действия (силы души), направленного против природы. Вера в такое чувство давала возможность заме-

5 Ответ Милля был основным исправлением в восьмом (и последнем) издании «A System of Logic» (1872); см.: Preface, Book III, ch. 5, § 2, 10, 11.

6 Burrow, 1970; Jones, 2004; Lightman, 2016; Peel, 1971; Richards, 1987, ch. 6; Rylance, 2000, ch. 6; Smith, 1982; Young, 1970, ch. 5.

нить дуализм сознания как противоположность природе и моральную агентность как противоположность физической причинности эмпирическим описанием действия и сопротивления. Спенсер назвал это эмпирическое описание «поперечной нитью той ткани [мысли], что мы вечно плетем» (Spencer, 1870–1872, vol. 2, p. 233)[7].

Бэн и Спенсер работали независимо друг от друга, однако Спенсер, как и Бэн, приписывал чувству сопротивления, чувству, принадлежащему мышечному ощущению (или, в терминологии Спенсера, «мышечному напряжению») статус первичного компонента в познании. Доказательство этому, как видится в ретроспективе, основывалось на очень общем рассуждении, скорее, на дедукции, чем на эмпирическом знании. Однако сам Спенсер смотрел на это иначе, потому что его намерением в философии было продемонстрировать согласованность рационального и эмпирического способов мышления. Любой психологический анализ, по мнению Спенсера, должен начинаться с принципиальной установки, что «существуют не вещи, а отношения» (Spencer, 1855, p. 34). Следовательно, психология должна исходить из «отношений, действующих между каждым живым организмом и внешним миром» (ibid., p. iv). Эти отношения, продолжал он, предполагают постоянное соотношение приспосабливания между структурами и функциями организма и условиями окружающей среды. С биологической точки зрения это соотношение возникает как элементарная ассимиляция и обмен материей, обмен, при котором Спенсер, как и Бэн, считал организмы активными. С течением времени обмен материи, утверждал Спенсер, приобрел характер психического процесса путем различения организмом сходства и несходства. Первый вид процесса выявления различий и, следовательно, психики наличествует в действии–сопротивлении. Сопротивление, по мысли Спенсера, является неразложимым структурным элементом сенсорного познания, а сенсорное познание есть часть эволюционного процесса, устанавливающего сложные соответствия между живыми организмами и условиями их жизни. Спенсер рассматривал тактильное чувство, в которое он включал мышечное напряжение, как с точки зрения эволюции самое примитивное чувство и форму отношений между организмом и окружающей средой, вызвавшую к жизни другие чувства. Все чувства, говорил он, суть модификации чувства осязания (мысль, которую он приписывал Демокриту) (ibid., p. 394–395). Например, в терминах эволюционной теории, самая ранняя форма зрительного чувства возникла, по его предположению, из пятнышка на коже, чувствительно-

7 Исправленное и дополненное второе издание (1870–1872) привлекло внимание читателей, чего, как казалось Спенсеру, не произошло с первым изданием.

го к лучам света. Но, хотя осязание, с точки зрения эволюции, является простейшим чувством, оно тем не менее служит фундаментом для ума. Спенсер действительно считал, что высшая интеллектуальная деятельность соотносится с тактильными функциями и развитием моторных способностей. Он иллюстрировал это примерами, в которых ссылался на разумность, проявляющуюся в движении губ лошади, в хватающем слоновьем хоботе и в руке человека (ibid., p. 453–458).

Рассуждения, связанные с психологий, занимали определенное место в изложении Спенсера о том, что может быть познаваемо в принципе. Он понимал познание как выражение взаимодействия сил, составляющих мир, и такое взаимодействие он называл «основой основ» в теории познания (Спенсер, 1897, с. 140). Он использовал слово «сила» для обозначения активности, реализующей себя в отношениях. А феноменологическое осознание силы, уверенно утверждал он, происходит из осязания и движения. В «Синтетической философии», над которой Спенсер трудился на протяжении тридцати лет с конца 1850-х годов, чувство сопротивления имеет статус самого элементарного и примитивного начала сознания. Спенсер поднял осознание сопротивления до уровня опытного представления непознаваемой до конца силы, из которой возникла и до сих пор продолжает развиваться вселенная – от космоса до человеческого этического общества.

Спенсер не был наивным реалистом и уж точно не был в философии материалистом, но считал феноменологически познаваемую силу знаком «реального». Если «реальное» само по себе непознаваемо, а Спенсер полагал, что это именно так, то ежедневный опыт ощущения силы является подходящей заменой «реального». Он писал:

> «В самом деле, следует помнить, что сознание состоит из изменений, с тем чтобы увидеть, что основным данным сознания должно быть такое, которое проявляется в изменении, и что, таким образом, сила, с которой мы сами производим изменения и которая служит символом причины изменений вообще, и есть окончательное завершение анализа» (Спенсер, 1897, с. 140).

Спенсер утверждал, что «чувство мышечного напряжения <...> формирует по природе вещей простейший элемент в нашем разуме» (Spencer, 1855, p. 275)[8]. Сформулировав это положение, он с точки зрения психологии подробно разработал происхождение идей пространства, времени, материи, движения и силы из элементарного ощущения сопротивления. Например, вполне в согласии с теорией зрения Беркли он

---

8 В «Основаниях психологии» Спенсер называет мышечное чувство «сырьем простейшей мысли» (Spencer, 2nd edn, 1870–1872, vol. 2, p. 242).

выступал в пользу восприятия видимой протяженности как «распознавания относительных положений двух состояний сознания в некоем ряду таких состояний, следующих за субъективным движением» (ibid., p. 224)[9].

Мысль Спенсера, как и его стиль изложения, отличалась крайней сухостью, однако он проявил эмоциональность, отведя значительное место человеческой деятельности во вселенной, деятельности, ощущаемой в опыте движения и сопротивления и ведущей к прогрессу. И эта эмоциональность привлекала читателей. Осознание силы, свидетельствующей о единстве человека и мира, оказалось привлекательным способом найти искомый ответ на вопрос о смысле существования. В Лондоне молодой Спенсер вращался в кругу, в который входили Джордж Элиот, Джордж Генри Льюис и Гарриет Мартино. Эти остро чувствующие интеллектуалы мечтали ощутить единство человеческого и физического миров, и центральное место в их чаяниях занимала чувствительность к единству силы в ощущениях человека и в природе, силы, служащей связующим звеном между субъективным и объективным бытием[10].

В философском синтезе Спенсера демонстрировалось, как естественное взаимодействие сил вызывает имманентную направленность от простого к сложному, от однородности к неоднородности, а значит, и направленность, то есть прогресс в человеческой истории, в котором люди могут найти надежду и утешение (Spencer, 1868a). Его сочинения по биологии, социологии и этике были призваны с педантизмом, систематичностью и тщательностью описать реальное фактическое направление этого прогресса. Хотя специализированные дисциплины, развивавшиеся в то время, обогнали Спенсера и к концу века его работы казались оторванными от реальности, в предшествующие десятилетия спенсеровское восприятие прогресса было для многих притягательным. Выступая приверженцем биологической теории эволюции (за которую Спенсер начал ратовать еще в статье «Гипотеза развития» 1852 года), философ подхватил идею Ламарка о наследовании приобретенных признаков. Широкая публика поняла это так, что действия одного поколения приводят к определенным последствиям для последующих поколений, и это придает историческую значимость пристрастиям, выборам и привычкам конкретного человека от поколения к поколению. Благодаря такому пониманию, биологическая теория эволюции

9 Кроме того, Спенсер скорректировал гамильтоновскую классификацию первичных, вторично-первичных и вторичных качеств, которые он переименовал в динамические, статико-динамические и статические свойства, отметив важное место ощущаемого движения в психологии.

10 См.: Haight, 1969, chs. 4, 5; Postlethwaite, 1984.

дополнила психолого-эпистемологическую теорию о том, что действие создает известный нам мир.

«Синтетическая философия» строится вокруг понятия силы. Спенсер не сомневался, что идея силы возникает с мышечной активностью и появляющимся вследствие этого сопротивлением:

> «Сопротивление, согласно нашим субъективным ощущениям мышечного напряжения, формирует сущность нашего представления о силе. То, что у нас есть такое представление – это факт, который не могут заслонить никакие метафизические туманности. То, что мы вынуждены неизбежно думать о силе в терминах нашего опыта – вынуждены составлять свое представление о ней из полученных ощущений, также не вызывает сомнений. То, что мы никогда не имели и никогда не можем иметь никакого опыта силы, с которой объекты производят изменения в других объектах, и что мы никогда не можем непосредственно узнать эти изменения, разве что как предшествующий и последующий феномены, также неоспоримо. И то, что, следовательно, наше понятие силы есть обобщение мышечных ощущений, которые мы имеем, когда сами являемся производителями изменения во внешних вещах, является неизбежным выводом» (Spencer, 1855, p. 268).

По Спенсеру, наши представления происходят из феноменологического восприятия. Мы не можем обойти простейшую из модальностей этого восприятия – сопротивление:

> «Восприятие сопротивления фундаментально, то же самое в отношении бытия, в отношении универсальности, в отношении непрерывности; и как следствие оно также фундаментально в том смысле, что является восприятием, через которое интерпретируются все другие восприятия, в то время как само оно интерпретации не подлежит» (Spencer, 1855, p. 272).

Как это обычно бывало с сочинениями Спенсера, его важные рассуждения терялись из-за трудно воспринимаемого стиля. Формулируя «основные начала», он утверждал, что сопротивление, осознание взаимодействия сил, есть основа познания всего в мире – как воспринимающего «я», так и воспринимаемого мира. Философ не может уйти от феноменологии силы. С ним были многие согласны. Джордж Генри Льюис также полагал, что сама идея причинности, которую он приравнивал к идее силы, возникает в паре «активность–пассивность» и в феноменологии сопротивления: «Но без опыта воздействия не может быть оснований для представления о Силе или Причине. Происхождение этого пред-

ставления, несомненно, в опыте Воздействия, активного и пассивного, полученного посредством движения наших тел и сопротивления других тел» (Lewes, 1874–1875, vol. 2, p. 356). Для Спенсера и Льюиса самая элементарная форма познания раскрывает мир как активность взаимодействующих сил. Так происходит потому, что состояние познающего субъекта – это состояние живого организма в непрерывном взаимодействии с окружающей средой.

Сочинения Бэна и особенно Спенсера читали не только на английском языке. Книга Теодюля Рибо «Современная английская психология» (Ribot, 1870), посвященная британским психологам, стала важным кирпичиком в доме, который автор строил для научной психологии во Франции при поддержке Ипполита Тэна (Taine), исследовавшего психологию для получения знания, необходимого в понимании истории (Brooks, 1998; Carroy, Ohayon, Plas, 2006, ch. 2; Richard, 2013). Рибо и Тэн выступали против царившей во Франции во времена Второй империи эклектической психологии, которая отождествляла активность «я» со свойствами души. Бэн и Спенсер показали поборникам «новой психологии», что следует видеть в основе познания самостоятельную деятельность «я», на чем настаивал Мен де Биран, не обращаясь к религиозным категориям понимания.

Ситуация в России была в чем-то схожей. И. М. Сеченов, психолог, человек, способствовавший прогрессу медицины, читал Спенсера, возможно, в переводе и использовал его рассуждения для развития нерелигиозной, научной психологии в противовес психологии души, которой ведала православная церковь (Сеченов, 1903). Как будет показано далее (в главе 9), неслучайно именно Сеченов ввел в России понятие мышечного чувства.

Абстрактные рассуждения Спенсера отличались от того, как чувствовали реальность простые люди, лишь по стилю изложения, но не по сути. Ощущение реальности в результате осязания и движения, викторианцы находили во всем, начиная от дверных молотков кончая шрифтом Брайля, от переполненного желудка до легкого прикосновения пальцев. Пользующийся большой популярностью писатель Уилки Коллинз прекрасно проиллюстрировал это, увязав философию с обыденной жизнью. Его слепая героиня, мисс Лусилла Финч, восклицала: «Вы, люди, наделенные зрением, придаете столь абсурдное значение своим глазам! Ставлю свое осязание, друг мой, против ваших глаз как гораздо более надежное и гораздо более разумное чувство из этих двух» (Collins, 1995, p. 220, 414)[11]. Для мисс Финч осязание, а не зрение было источ-

11 Хедер Тилли (Heather Tilley) познакомила меня с мисс Финч и использовала эту цитату в приглашении на конференцию «Викторианское тактильное

ником «надежного» и «разумного» знания. И потому из-за слепоты она не была «бедной», как считали ее соседи, но, напротив, «богатой» особенным богатством. Однако, рисуя ее портрет, Коллинз не раскрывал осязание в подробностях и не определял в нем место чувству движения. Читателей, как впоследствии в значительной степени исследователей, интересовали различные виды социально обусловленных случаев осязания с эмоциональной или познавательной нагрузкой — прикосновение к себе, касание любимого человека, рукопожатие, прижатие щеки к щеке, прикосновение к предметам домашнего обихода и многие другие. Мисс Финч, к примеру, хорошо понимала метафоры, связанные с осязанием: говоря о своих руках, она воображала, как «*эти* вытянутся далеко-далеко на невероятную, неслыханную длину! Вот чего мне хотелось бы! <…> Только бы дотянуться и дотронуться до звезд» (Collins, 1995, p. 220). (Вспомним такие выражения, как «через тернии к звездам», «достать звезду с неба», «звезд с неба не хватает».) Благодаря богатству культуры осязания философы и психологи обращались к метафорам осязания и движения, чтобы усилить ощущение подлинности образов. Они заново формулировали то, что люди и так понимали. Было что-то «самоочевидное» в осознании движения и осязания реальности, что-то «ощутимое», преодолевавшее социальные барьеры в образовании и средствах выражения.

Теория чувства воли, мышц и силы

В 1880 году Уильям Джеймс высказался по поводу теории «чувства воли, мышц и силы», и тон его был явно насмешлив. Он также заметил: «Если мы захотим лишить Природу всех антропоморфных качеств, ни от какого мы не избавимся быстрее, чем от ее „Силы“» (James, 1920, p. 214–216). По мнению многих ученых конца XIX века, это прозвучало приговором такому способу рассуждений, который связывал человеческую волю, мышечное чувство, чувство силы, положения о каузальной силе и динамические концепции природы с уходящими в историю ненаучными мнениями. Легко представить себе, что сегодня большинство ученых согласились бы с таким суждением: авторы, связывающие мышечные ощущения с чувством силы, просто пошли по неверному пути. И все же я далее остановлюсь на этой теме подробнее и постараюсь пересмотреть это мнение. Вопросы вставали гораздо

воображение» (19–20 июля 2013 года) в Биркбек (Лондонский университет), что явилось огромным стимулом в моей работе. Некоторые материалы конференции см.: Tilley, 2014.

более широкие, чем простой отказ от того, что считалось устаревшими взглядами.

Знание, приписываемое мышечному чувству, как и знание сил, поддерживало убежденность в реальной каузальной активности в мире. В понимании христианского автора Хьюэлла это знание подтверждало могущество Бога и Божий промысел в Его Творении. Интуитивное осознание усилия, действующего против сопротивления – сенсорное восприятие, данное в мышечном чувстве – по-видимому, обосновывало древнюю аналогию между волей человека и волей Божьей. Доводы были следующие: так же, как человек познает свое «я» в качестве каузальной агентности, он может познать и Бога, действующего через силы природы как Первопричина; и так же, как человек знает, что Бог есть Первопричина, он знает, что человеческая воля и силы природы являются второстепенными, но божественными причинами, осуществляющими провиденциальный замысел.

Рассуждения такого рода не стихали в викторианскую эпоху. Они особенно очевидны в работе лондонского физиолога, психолога, естествоиспытателя и унитарианского христианина Уильяма Бенджамина Карпентера. Следует отметить, что он был центральной и отнюдь не второстепенной фигурой в научном сообществе тех лет (например, он был одним из тех авторитетных ученых, от которых Чарльз Дарвин ждал поддержки своей эволюционной теории).

Выступая в 1872 году с президентским обращением перед Британской ассоциацией развития науки, Карпентер позаимствовал название своей речи «Человек – истолкователь природы» у Хьюэлла (Carpenter, 1888)[12]. В этой речи, как и в других сочинениях, Карпентер начинает борьбу с тем, что он считал материализмом ученых-естествоиспытателей, таких как Г. Спенсер, Т. Г. Гексли и Джон Тиндаль. Будучи ученым, но выступая против сведения наукой психической жизни к нервным функциям, Карпентер утверждал, что «физиолог видит столь же ясно, как и метафизик, что вне всего этого [нервного] механизма и над ним существует сила – *воля,* которая, и в сознании, и в теле может использовать автоматические свойства для выполнения собственных целей» (Carpenter, 1871, p. 192). Перед лицом, как ему казалось, чрезмерных претензий ученых он переформулировал мнение Хьюэлла, недавно повто-

12 Хьюэлл ввел новый раздел под названием «Человек – истолкователь природы» (Whewell, 1847, 2nd edn., vol. 1, sect. 2, ch. 9). О вкладе Карпентера в дискуссию о воле в контексте распространения научного натурализма и дискуссий об автоматизме см.: Smith, 2013b; данная глава основывается на этом исследовании. Об использовании Карпентером понятия силы для связи между сознанием и телом см.: Smith, 2004.

ренное уважаемым, но престарелым астрономом сэром Джоном Гершелем, о том, что существует непосредственное знание «динамической каузальности» («действующей каузальности»). Это факт, полагал Карпентер, что в напряжении, приложимом к сопротивлению, есть осознание активной силы. В результате, продолжал он, «человек науки сегодня имеет возможность вывести таким образом определенную идею из той действующей каузальности, которую постоянно отрицали логики, но которую здравый смысл человечества повсеместно признавал» (Carpenter, 1875, p. 693)[13].

Карпентер привел аналогию – в основе своей метафизическое единство – воли человека, сил природы и Божьей воли. Он нашел убедительное эмпирическое подтверждение для этой аналогии в том, что считал важным знанием всех людей, то есть осознанием, полученным посредством мышечного чувства, волевой силы, встречающей сопротивление. Карпентер называл чувство движения «чувством силы». «Расщепляя» знание на его базовые элементы, он писал: «Мы должны наконец прийти к простейшему, окончательнейшему материалу, основанию: и его мы находим во *впечатлении сопротивления,* которое получаем через то, что можем назвать „чувством силы“» (Carpenter, 1880, p. 41–42).

В существовании воли, полагал Карпентер, присутствует сознание силы. Взаимодействие силы, ощущаемой таким опытным путем, с другими силами, взаимодействие, ощущаемое как мышечное усилие и сопротивление, дает первичное, элементарное знание о существовании «я» в мире. Далее Карпентер полагал, что агентность индивида отражает агентность Бога в природе. Как Божья воля вызывает каузальную деятельность, лежащую в основе законов природы, так и воля человека сознательно вызывает нервные рефлексы, лежащие в основе его поведения. Хотя некоторые ученые нашли, что этот духовный реализм наивен, Карпентер продолжал до самой своей смерти в 1885 году настаивать на аналогии между человеческой и Божьей волей. Однако даже если его взгляд был наивен, Карпентер выражал распространенное в викторианской Англии суждение, примером которого может служить идеализм поэта Теннисона, примирившего в своем воображении науку и религию ради основополагающей духовной реальности. Впрочем, поэзия, в отличие от научной прозы, оказалась менее уязвимым средством выражения «зачарованности» природы провиденциальными силами. Поэзия не обращалась к мышечному чувству, но у таких авторов, как Хьюэлл, Бэн, Спенсер и Карпентер, можно увидеть связь между осознанием усилия, встречающего сопротивление, и поэзией мирового движения.

13 Вступая в спор с «логиками», Карпентер, вероятно, имел в виду понимание каузальности Миллем как «постоянного узла».

Некоторые религиозные авторы, не будучи физиологами и не рассматривая мышечного чувства, также рассуждали об аналогии между волей человека и Божьей волей. И если их изложение не затрагивало воплощенного движения, оно все же включало размышления о чувствительности: субъективное осознание действующей силы является путем познания идеального. Например, оксфордский профессор и религиозный философ Г. Л. Мансель писал: «Мое понимание причинности, силы, отличной от простой последовательности, происходит из моего непосредственного сознания собственной деятельности как следствия проявления моей воли. Отсюда по естественному закону ассоциации я перехожу к предположению о наличии похожей силы там, где наблюдаю изменение» (Mansel, 1855, p. 31). Теолог и философ морали Джеймс Мартино, как и унитарий Карпентер, также настаивал на «неизбежности *динамического* языка для верного выражения причинных отношений», и порицал тех, кто, по его мнению, подобно Дж. С. Миллю, недостаточно оценили ощущение активности в психической жизни (Martineau, 1870, p. 642). В таком ключе Мартино критиковал эмпирическую психологию в целом. Реальное знание, утверждал он, «требует общности в природе познающего и познаваемого» и эта «общность» – агентность (Martineau, 1860, p. 504). Эмоциональная окраска утверждений Мартино сомнений не вызывает: физиологический подход в психологии придает анализу оттенок «материалистического описания, одновременно нефилософского и отвратительного <...> мы также не знаем ни одного автора, прибегнувшего к такому стилю изложения без утраты изящества и точности в рассуждениях о духовных фактах» (Martineau, 1860, p. 506). Биограф Мартино, восхваляя его христианский взгляд на вещи, писал: «Вселенная зачарована Бесконечной Волей, благодаря которой светит солнце и расцветают цивилизации и чьи цели раскрываются в событиях истории» (Jackson, 1900, p. 334). Мы можем связать это чувство «зачарованности» с чувством самовозникающего движения.

Особенно хорошо известен еще один викторианец, и тогда, и позднее имевший репутацию наивного человека. Это один из основателей совсем не наивной теории естественного отбора Альфред Рассел Уоллес. Уоллес, как и Карпентер, считал, что у каждого человека есть непосредственное осознание воли как силы, что субъективное знание этой воли оправдывает перенос ее на природу в целом и что силы, которые исследуют ученые, являются различными выражениями взаимодействующих волевых сил. С таким взглядом на природу Уоллесу было нетрудно поверить, что духи, являющиеся во время спиритических сеансов, и силы, возникающие в других формах жизни где-нибудь

во вселенной, работают с целью укрепления человеческой морали и духовного прогресса. Дожив до начала Первой мировой войны и будучи в преклонных годах, Уоллес все еще придерживался этих убеждений. Он *чувствовал* общность своей субъективной воли и духовного движения в мире, и это чувство в целом подтверждало реальность человеческого прогресса[14].

Судьба чувства силы

Утверждения о существовании «чувства силы» связаны с пониманием соотношения всех видов физических сил в природе – явления движения, высокой температуры, света, электричества и магнетизма. В середине XIX века исследования корреляции и взаимопревращаемости сил внесли важный вклад в формулировку принципа сохранения энергии[15]. Разработанный математически он имел огромное значение для теории физического мира. Для некоторых ученых, включая Бэна и Карпентера, понятие силы, выведенное из чувства движения и сопротивления, не требовало математических выкладок. Однако другие, использовавшие в своей работе математические расчеты и внесшие вклад в новую науку, исследовавшую энергию, как и позднейшие философы-позитивисты Эрнст Мах и Карл Пирсон, считали понятие «чувства силы» «примитивным». И все-таки это понятие оказало влияние на размышления о корреляции сил, что привело к научному изучению энергии. Вместе с тем оно способствовало пониманию того, что такое энергия, простыми людьми.

14 Я проследил структурные связи силы в теории Уоллеса, касающейся «места человека в природе», но без привлечения биографического контекста (Smith, 1972). В жизни Уоллеса, особенно в молодости, когда он видел нищету – результат политики «огораживания» в Южном Уэльсе, были обстоятельства, повлиявшие на его позднейшее увлечение спиритуализмом и социализмом. О биографии Уоллеса см.: Durant, 1979.

15 Томас Кун (Kuhn, 1959) выделял корреляцию и взаимопревращаемость сил как одно из трех главных направлений исследования, ведущего к принципу сохранения энергии (о единстве сил природы см.: Wise, 1981). Уайз назвал поиски единства природных сил «ценнейшим» исследованием единства «отношений» в мире; я согласен с такой интерпретацией, о чем будет сказано в заключительной главе. Подробнее о рассмотрении силы Робертом Майером и о роли этого анализа в разработке принципа сохранения энергии см.: Caneva, 1993, p. 25–45, 275–319. По словам Каневы (Caneva, 1993, p. 35), «определение сил как причин было распространено в физике тех лет». О Карпентере см.: Hall, 1979.

Таких ученых, как Бэн, критиковали за то, что они неправильно используют слово «сила», считая его верным описанием модальности осознания, чувства активного отношения и интуитивного сознания агентности в каузальных процессах. Употребление данного термина Бэном, читавшим лекции в Королевском институте Великобритании в Лондоне, особенно раздражало ученого-физика Д. Д. Хита из-за использования столь престижного места для распространения невежественных (с точки зрения Хита) взглядов для популяризации науки. Бэн действительно смешивал физическое понятие силы с понятием силы как каузального действия: «Огромное обобщение последнего времени, по-разному называемое сохранением, постоянством, корреляцией, превращаемостью, эквивалентностью, неуничтожимостью *силы,* есть наивысшее выражение причины и следствия. В каждом случае причинности присутствует использование силы в данных обстоятельствах» (Bain, 1870, vol. 2, p. 20–21). Более того, Бэн ввел «ментальную силу» в огромное обобщение коррелирующих физических сил, которое осуществлялось в тот период, соотнеся ментальные силы с другими природными силами (Bain, 1867; см.: Heath, 1868).

Математик У. К. Клиффорд прямо сказал: «Причина – это всего лишь факт, что в некий момент вещь есть такая, как она есть» (Clifford, 1879, vol. 1, p. 123). Пирсон, профессор прикладной математики и механики в Университетском колледже Лондона, в особенности критиковал Карпентера, Мартино, Гершеля и Уоллеса за то, что они уравнивали «волю как причину» и «силу как причину», а кроме того, полагали, подобно «примитивным» народам, будто сила есть причина движения. Пирсон утверждал (как и Милль): первопричины для науки не существуют (Пирсон, 1911). Дело было не просто в том, что кто-то понимал современную физику, а кто-то нет. Единогласия не наблюдалось и среди самих физиков, причем некоторые считали, что понятие силы происходит от непосредственного (мышечного) ощущения, и даже заходили так далеко, что называли силу «причиной»[16].

Несмотря на то, что мнения о силе критиковались за отсутствие в них сведений новой науки об энергии, и несмотря на отрицание положений о функциональных отношениях, как будто существуют реальные силы природы, такие мнения и положения не исчезли. Отчасти это произошло потому, что физические теории конца XIX века об эфире, среде, по мнению многих физиков, необходимой для передачи гравитационного притяжения, электромагнитных и световых волн, обеспечивали появление понятий субстанциальной силы, которые имели научные,

16 См.: Thomson, Tait, 1867, p. 161–164; см.: Пирсон, 1911. О переходе от изучения силы к изучению энергии см.: Harman, 1982b, p. 58–63; Smith, 1998.

хотя и противоречивые толкования[17]. Отчасти же потому, что физики были в числе тех людей, которые продолжали традицию признания десницы Божьей в динамических отношениях, формирующих вселенную, хоть и необязательно в виде действующей каузальной силы. К примеру, шотландский физик Питер Гатри Тейт рассматривал энергию так же, как Бэн рассматривал силу, видя в ней самостоятельную каузальную способность. Тейт сочувственно относился к вере в «невидимую вселенную» духовной силы (Stewart, Tait, 1875; см.: Gooday, 2004; Heimann, 1972). И наконец, еще и потому, что были такие физики, как англичане Уильям Крукс и Оливер Лодж, которые занимались поиском новых сил, аналогичных недавно обнаруженным силам радиации, а это включало силы, действующие в спиритуалистических и паранормальных явлениях. Лодж, в частности, утверждал, что физическая среда эфира распространяет духовные влияния, и в этом контексте он неизменно относился к силе как имманентной агентности (Wilson, 1971).

Тем не менее физики были сосредоточены на концепции энергии, выраженной в математических формулах и разработанной в исследованиях по термодинамике и электромагнетизму. Поэтому продолжавшаяся дискуссия о «силах природы» и «чувстве силы» как чувстве движения стала казаться устаревшей и лишенной последних научных данных. Для физиков не существовало субстанциальной силы. Скорее весь мир был для них полон энергии, измеряемые преобразования которой придавали физической науке ее пояснительный характер. Но всё-таки временами происходило знаменательное перемещение духовной ауры, окружавшей более ранние описания силы, на исследование энергии. Это заметно не столько в специальных дисциплинах, сколько в восприятии мира некоторыми естествоиспытателями, например, нобелевским лауреатом физиком и химиком Вильгельмом Фридрихом Оствальдом, которого привлекал монистический взгляд на природу как выражение всеобщей основополагающей энергии или активности. Его «энергетизм» противостоял механистическому анализу природы в терминах движения материи, состоящей из частиц или атомов. Оствальд построил себе виллу недалеко от Лейпцига и назвал ее «Дом энергии» как символ монистической идеи, связующей человеческий и космический миры[18].

Такие взгляды, подчеркивающие активную энергию и стремящиеся найти выражение целям космического пространства, возвращались

---

17 О связи с физической теорией см.: Bowler, 2001.

18 Оствальд активно участвовал в общественном движении под названием «монизм», вдохновленном эволюционистом Эрнстом Геккелем. О влиянии идей Оствальда в России см.: Douglas, 2002.

к некоторым аспектам научных изысканий немецких натурфилософов, проводившимся столетие назад. Они также возвращались к аспектам философии Спенсера о прогрессивных, развивающихся силах. Все это поддерживало онтологию активности, теоретически зависимую от интуитивно воспринимаемого чувства движения, порождающего знание реальной («действующей») каузальности.

Однако к 1900 году уже почти целый век в физиологии и психологии шла дискуссия о чувстве, получившем название «мышечного». В ней сосредоточивалось внимание не на мировоззрении, а на гораздо более специализированных научных практиках. Она породила дискурс, который современные ученые восприняли бы как должное – как дискурс о чувстве движения. Она породила целую область дискурса, едва ли знакомого с натурфилософией, рассмотренной в этой главе. Следующие две главы будут посвящены формированию этой области. Но я не забываю и об истории чувства движения в натурфилософии и в интуитивном восприятии жизни как активности. Когда история науки займет в книге положенное ей место, можно будет вернуться к более развернутой картине.

ГЛАВА 9
Физиология и клиническая медицина

Но как же понять тогда продолжительность ходьбы? Где импульсы, то есть в чем заключаются чувственные возбуждения, обусловливающие этот ряд периодических движений? <...> Отвечаю прямо: при ходьбе чувственное возбуждение дано с каждым шагом, моментом соприкосновения ноги с поверхностью, на которой человек идет, и вытекающим отсюда ощущением подпоры; кроме того, оно дано мышечными ощущениями (так называемое мышечное чувство), сопровождающими сокращение соответствующих органов.

Иван Сеченов (1942, с. 68)

Происхождение ощущений

На протяжении XIX века в ученой среде физиологов, психологов и физиков, исследовавших чувственное восприятие и его связь с познанием и деятельностью, бытовал термин «мышечное (мускульное) чувство». Научный интерес к этому особому чувству воспринимался как нечто само собой разумеющееся, наряду с интересом к другим вопросам, которые требовали все более специализированных исследований сознания и его неразлучного спутника – центральной нервной системы. Однако попытки представить это само собой разумеющееся чувство как отдельную научную тему вынуждали признать, что его истинная природа слишком мало изучена. Оно оставалось областью научного интереса, но не стало областью достоверного знания. Такое же положение дел наблюдалось и в других направлениях физиологии, психологии и медицины в течение всего столетия, пока складывалась современная конфигурация научных дисциплин. Мышечное чувство в качестве самостоятельного дисциплинарного интереса обосновано в настоящей

главе: здесь дается описание мышечного чувства как отдельной области исследования в рамках физиологии и в меньшей степени клинической медицины – описание более подробное и одновременно более широкое, чем это делалось раньше. В следующей главе обсуждение мышечного чувства будет продолжено с упором на психологическую составляющую, которая, разумеется, не существует отдельно от физиологии.

В середине XIX века было уже очевидно, что в вопросе мышечного чувства обозначились два основных, не всегда совместимых подхода. Первый представлял собой теорию «центральной иннервации», а второй – теорию периферийного мышечного чувства. Спор между этими двумя подходами продолжался до конца века, и его исход – общая поддержка в начале XX века второго из двух – подводит нас к естественному выводу, которым и завершается эта глава.

Для лучшего понимания указанной полемики нужно вернуться к описаниям действия (усилия) как чего-то идущего «изнутри», и ощущения, возникающего как сопротивление воздействию «извне». В XIX веке физиологи рассматривали оба типа процессов в нервной системе – берущих начало в центре и берущих начало на периферии – как источник чувства движения. Ученые, склонные подчеркивать роль первого типа процессов, полагали, что чувство усилия сопутствует мозговой инициации движения; а сторонники второго типа полагали, что чувство движения есть следствие самого движения и возникает благодаря сенсорным органам в мышцах (или других тканях). С точки зрения физиологии суть полемики заключалась в ответе на вопрос: можно ли говорить о том, что хотя бы какое-то осознание движения связано с центробежными проводящими путями, по которым мозг посылает сигнал об инициации движения («осознание эфферентности»), или же осознание движения по преимуществу либо целиком связано с сенсорными органами в мышцах или периферических тканях («осознание афферентности»)[1]. Последняя точка зрения одержала верх, правда,

1 Термины «афферентный» и «эфферентный» означают, соответственно (сенсорные, или чувствительные), центростремительные нервные импульсы, восходящие к центру – мозгу, и (моторные, или двигательные) центробежные, нисходящие импульсы. Еще в начале XIX века было установлено, что афферентно-эфферентные пары нервов, входящие в спинной мозг или выходящие из него в каждом из его отделов, имеют два корешка, передний с эфферентными (моторными) нервными волокнами и задний с афферентными (сенсорными). (В настоящее время такая картина представляется несколько упрощенной.) Поэтому принято было говорить о сенсорно-моторной организации нервной системы. Представление о том, что структурной единицей нервной системы является нейрон, сложилось в 1890-х годах. О контрасте ощущений «афферентности» и «эффе-

после долгих споров. Она и сейчас повсеместно распространена, хотя альтернативное мнение тоже находит некоторую поддержку. Сложность проблемы не в последнюю очередь обусловлена переплетением физиологических и психологических факторов и подходов. В том что около 1900 года полемика разрешилась так, а не иначе, свою роль сыграло все более отчетливое размежевание дисциплинарных практик физиологии и психологии. В то время физиологи рассматривали мышечную чувствительность как свидетельство материальных процессов, отвечающих за чувствительность в периферических органах, – процессов, принципиально аналогичных тем, которые присущи другим органам чувств.

Описывая удивительные возможности человеческой руки, Чарльз Белл указывал и на усилие (духовное), и на мышечное чувство (телесное) как две составляющие «жизни» движения. В дальнейшем физиологи положили его открытие внутренней мышечной чувствительности в основание теории, согласно которой чувство движения является исходно периферическим. Альтернативная теория – о его «центральном» происхождении – связана прежде всего с именем Иоганнеса Мюллера, влиятельного берлинского профессора физиологии, знакомого с идеями Штейнбуха[2]. Оставшаяся часть этой главы будет посвящена анализу теории Мюллера.

В своем широко цитируемом «Руководстве по физиологии человека» Мюллер выступает сторонником «кантианской» трактовки чувственного познания, выводя его из деятельности головного мозга («центра») и априорно присущих человеку психофизиологических предпосылок. Развивая взгляды Штейнбуха, Мюллер показал, что спонтанная активность рождает ощущение движения и закладывает основу перцептуальных отношений организма с окружающим миром. Он также предположил, опираясь больше на теорию, чем на эксперимент, что различные типы нервов передают различные типы сенсорной модальности (закон специфической энергии нервов). Соединив два этих теоретических аспекта, Мюллер высказал мысль, что ощущение движения (или мышеч-

---

рентности» см. книгу французского физиолога Марка Жаннеро (Jeannerod, 1985, p. 91–98). В 1979 году Жаннеро возродил идею центрального моторного чувства, которая к тому времени считалась несостоятельной (Jeannerod, Kennedy, Magnin, 1979; см. также: Ross, 1980; Ross, Bischof, 1981). Хотя в целом ученые разделяют мнение, что в регуляции позы и движения участвует сложная периферическая система обратной связи, упомянутые исследователи утверждают, что психологическое усилие, а также восприятие тяжести имеет нервную основу с участием центральных элементов (то есть эфферентность может влиять на афферентность).

2 О жизни и учениках Мюллера см.: Otis, 2007.

ного чувства) может возникать при передаче возбуждения по нервным волокнам от мозга к мышце, то есть уместно говорить о некой сенсорной модальности, специфической для нервной энергии определенных моторных волокон. Споры о том, существует ли в действительности такое ощущение, преобразовались в дебаты относительно существования центрального «чувства иннервации», а затем нашли отражение, если не выражение, в дискуссии о мышечной чувствительности. По мнению Э. Г. Боринга, писавшего уже в то время, когда периферическая теория была признана правильной, пресловутое волевое начало, «ощущаемое» при центрально-инициированном действии, внесло в науку большую путаницу: «Вера в ощущение иннервации зиждилась на убежденности в том, что воля есть нечто реальное, данное нам в ощущениях» (Boring, 1942, p. 527)[3]. Это мнение не вполне справедливо, поскольку у теории центральной иннервации были свои физиологические и клинические обоснования. Тем не менее нельзя отрицать, что в отдельные периоды между попытками защитить (или атаковать) понятие воли и попытками защитить (или атаковать) понятие центральной иннервации действительно наблюдалась определенная связь.

Мюллер серьезно занимался восприятием пространства и не однажды повторял, что познание протяженности начинается с познания ощущений протяженности собственного тела: «Чувствительность начинается с того, что индивид ощущает в пространстве только самого себя, для него есть только то пространство, которое занимает он сам»[4]. Вопрос о том, является ли идея пространства врожденной или приобретенной, не имел для Мюллера решающего значения; намного больше его занимал вопрос о том, какую роль в формировании идеи пространства играет осязание. Отделить в структуре этого чувства врожденные элементы от зачаточных элементов развития он считал едва ли возможным. Даже если «идея пространства не существовала изначально в чувствилище-сенсориуме [то есть если она не является врожденной] как некая смутная способность, которая затем, когда возникла чувствительность, была задействована и применена, она, несомненно, была бы приобретена опытным путем при первичных [эмбриональных] осязательных ак-

---

3 Э. Б. Титченер в статье «Иннервация» (Baldwin, 1940–1949, vol. 1, p. 549) определил чувство иннервации как определенный «модус сознания, обладающий характеристиками реального ощущения, который связан, по-видимому, с движением центробежных токов от центральной нервной системы к моторному аппарату и варьирует по интенсивности в зависимости от интенсивности нисходящего тока».

4 *Müller J.* Vergleichenden Physiologie des Gesichtssinnes (1826). Цит. по: Hatfield, 1990a, p. 153–154.

тах» (Müller, 1842, p. 1081–1082). Начальная мышечная чувствительность, по Мюллеру, принадлежит тому этапу развития, когда различие между врожденным и приобретенным сводится на нет, когда развивающаяся способность воспринимать ощущение является функциональным эквивалентом врожденной способности. Кроме того, он выступил в поддержку распространенного мнения, согласно которому первопричина разграничения мира внешнего и мира внутреннего «с наибольшей очевидностью проявляется в осязании» (ibid., p. 1080).

Теория Белла о существовании сенсорных нервных волокон, передающих импульсы от мышц (и, возможно, других органов, например, сухожилий), получила широкое, хотя и не всеобщее признание. В то же время многие исследователи, включая Мюллера, полагали, что мышечная чувствительность не сводится к одной лишь активности сенсорных нервных волокон. К тому же волокна эти нельзя увидеть (впоследствии наличие чрезвычайно тонких волокон подтвердится), и первые гипотетические сообщения о сенсорных нервных окончаниях (имеющих форму веретена) в мышцах появились только в 1860-х годах, после смерти Мюллера. Мюллер выдвинул идею о том, что сенсорные мышечные волокна служат источником ощущений, связанных с органическим состоянием мышц (усталость, боль), а не ощущений, связанных с мышечным сокращением. Поскольку усталость и боль не всегда «пропорциональны силе мышечного сокращения, есть вероятность, что движение и сокращение вызываются разными нервными волокнами» (ibid., p. 1329). В соответствии с собственной теорией специфических нервных энергий Мюллер предположил существование различных нервных структур для органической чувствительности (периферической по своему происхождению) и чувства движения (центрального по природе). Анализируя опыты своего современника Э. Г. Вебера по определению точности тактильных ощущений и способности различать вес, Мюллер уверился в наличии ощущений, вызванных центральной иннервацией:

> «Сознание обладает... вполне определенным знанием о переменах положения вследствие движений; именно на этом в большой мере основаны формируемые им идеи относительно протяженности и пространственной конфигурации тела. Возможно, чувствилище-сенсориум получает это знание независимое от мышечной чувствительности, от тех групп нервных волокон, на которые направлен ток его нервной энергии» (ibid., p. 1330).

Доказательство существования нисходящего нервного разряда он видел в том, что только центральными процессами можно объяснить невероятно тонкую, согласованную координацию мышц во время дви-

жения, особенно такого движения, какое наблюдается в человеческой жестикуляции и речи.

Новаторские, строго научные эксперименты Э. Г. Вебера по измерению ощущений, впервые обнародованные им в 1834 году, стали признанным образцом для психологических, даже в большей мере, чем для физиологических, исследований в области тактильной и мышечной чувствительности (этот термин Вебер предпочитал «мышечному чувству»)[5]. Содержательная сторона экспериментов Вебера включала два основных компонента: во-первых, он исследовал чувствительность различных участков кожи, для чего разработал методику, позволившую установить, при каком минимальном расстоянии испытуемый способен фиксировать «едва заметное различие» – одновременное прикосновение прибора к двум разным точкам на коже; во-вторых, он исследовал способность человека распознавать разницу в весе двух грузов. Первая группа исследований привлекла внимание к пространственному распределению поверхностных нервных окончаний и к той роли, которую оно играет в познании пространства. Применив аналогичную методику для изучения визуального восприятия, ученым удалось сделать важные выводы о пространственном распределении нервных окончаний в сетчатке глаза.

Изучение способности ощущать разницу в весе показало, что данная чувствительность «настроена» точнее тактильной; соответственно напрашивалась необходимость признать чувствительность к весу отдельным чувством, которое Вебер назвал чувством силы – Kraftsinn. В результате Вебер экспериментально установил количественную зависимость между стимулом и ощущением (в сущности, между физическим и психическим аспектами). Эта зависимость с легкой руки Густава Теодора Фехнера получила статус первого научного достижения, заложившего основы количественной психофизики[6]. По мнению Боринга,

5 Труд Вебера был издан в двух частях: «De tactu» (раздел его диссертации на латыни, опубликованной в 1834 году) и более объемная «Der Tastsinn und Gemeindegefühl» // R. Wagner (Ed.). Handwörterbuch der Physiologie..., 1846; в последней мышечное чувство рассматривается в контексте общей телесной чувствительности (коэнестезии) (см.: Weber, 1978). По мнению Дэвида Паризи, неоценимая заслуга Вебера заключается в том, что он первый начал исследовать тактильность в строго лабораторных условиях и доказал возможность ее количественного измерения, создав предпосылки для будущего «гаптического субъекта» («человека осязающего»), наиболее приспособленного к новейшим технологическим и коммерческим практикам (Parisi, 2018, Interface 2).

6 См.: Boring, 1942, ch. 13; Hatfield, 1990a, p. 157–158. Вебер не пришел к окончательному решению, какие из ощущений отнести к осязанию, а какие

Фехнер «преподнес опыт с распознаванием веса поднимаемых грузов как репрезентативный психофизический эксперимент. В последующие шестьдесят лет [начиная с 1860 года] опыт по сравнению веса двух грузов был повторен, наверное, сотни тысяч раз». Это дает нам представление о курсе, взятом экспериментальной психологией, и о той практической методологии, которая превратила ее в учебно-научную специальность. В итоге, как резко, но справедливо заметил Боринг, экспериментальная психология «внесла намного больший вклад в развитие психофизических методов, нежели в познание кинестезии» (Boring, 1942, p. 529–530)[7]. Тем не менее эксперименты по распознаванию веса непрерывно подпитывали представления о чувстве движения. Так, некоторые физиологи начали высказываться в том смысле, что чувство движения связано с эфферентной иннервацией, тогда как ощущения сопротивления и веса связаны с мышечными афферентными импульсами[8].

Издание трудов Мюллера и Вебера осуществлялось в то время, когда в германоязычном академическом мире наблюдалось сравнительно быстрое развитие экспериментальной физиологии как самостоятельной институализированной дисциплины. В этих условиях научное изучение всех видов чувств превратилось в систематизированную, экспериментальную и специализированную область, в которой нечего было делать людям без надлежащей подготовки – отчасти еще и потому, что для этого требовались навыки работы с измерительными и записывающими приборами, которые постоянно совершенствовались. Из этого, однако, не следует, что всякие отношения между философским и эмпирическим подходами прервались в XIX веке; скорее это показывало рост разногласий по вопросу о том, какие именно отношения между ними сложились и какими они должны были бы быть. Неразрешенные противоречия наглядно проявились в трудах выдающегося физиолога и физика Германа Гельмгольца. Будучи всецело преданным

локализованы непосредственно в мышцах и суставах, хотя способность к распознаванию веса он приписывал мышечной чувствительности. Позже Бастиан, напротив, относил распознавание веса к ощущениям, связанным с давлением на кожу и деформацией кожной поверхности, ссылаясь на клинические данные в работе Труссо (Armand Trousseau): Bastian, 1869a, p. 438–439, 461; Trousseau, 1868, p. 158–167. Оценку Вебера Фехнером см.: Fechner, 1860, vol. 2, p. 311–343.

7 Характерный пример такого типа исследований, опровергавших веру в ощущения, связанные с центральной иннервацией, см.: Müller, Schumann, 1889. О психофизическом подходе к природе см.: Heidelberger, 2004.

8 Критический комментарий по поводу подобных суждений см.: James, 1950, vol. 2, p. 501–503.

эмпирическим, экспериментальным методам исследования чувствительности как материального, имеющего физическое воплощение феномена, он тем не менее ставил философские вопросы, на которые не находил эмпирических ответов[9].

Фундаментальное «Руководство по физиологической оптике» (1856–1866) Гельмгольца, в котором изложен опыт оригинальной экспериментальной работы и предпринята попытка научного синтеза, внесло важный вклад в изучение связи мышечного чувства и зрительного восприятия. С беспрецедентной детализацией и точностью Гельмгольц описал, какую роль выполняют движения глаз при формировании поля зрения. Его труд показывает, что к изучению субъективно ощущаемых мышечных движений можно применять критерии строгой науки, хотя в данном случае предметом научного анализа было зрительное восприятие, а не чувство движения. Более того, подобные двигательные ощущения Гельмгольц относил к «бессознательным». Таким образом, мышечная чувствительность оказывалась элементом познания сенсорного мира, пусть и не в качестве самостоятельной дисциплины. В этом исследовании ей отводилась вспомогательная роль, вторичная по отношению к зрению; ее участие в ощущении жизни тела, как и в его движении, не рассматривалось.

Гельмгольц придерживался эмпиристической теории восприятия пространства, сторонники которой (например, Штейнбух) считали, что восприятие пространства формируется благодаря «ассоциативному научению». Он исходил из положения о существовании ассоциативных связей между движениями глаз (воспринимаемыми как бессознательное ощущение), информацией о положении тела, центральным ментальным импульсом (или волей) – для фиксации глаза на интересующем его объекте – и осознанным пониманием, которому способствует центральная иннервация двигательных нервов и зрительная информа-

9 Ключевые положения Гэри Хэтфилда («Гельмгольц и философия» – Hatfield, 2018) я охотно включил бы в свой текст. Рассматривая взгляды Гельмгольца по отношению к Фихте и отдельно к метафизике, Хэтфилд ставит Гельмгольца в один ряд с немецкими учеными-представителями «физиологического кантианства», среди которых упомянуты Штейнбух, Каспар Теобальд Тортуаль, Мюллер, Лотце, Фолькманн и Вундт. Я касаюсь этого вопроса здесь и в главе 6, но Хэтфилд четко формулирует, что именно стоит за идеями о мышечной чувствительности в свете германоязычных исследований чувств. Физиологов в то время занимала философская проблема «экстериоризации» – переноса субъективных ощущений на внешний мир. В этом конкретном контексте их дискуссия по поводу истоков оппозиции «я»/«не-я» перекликается с рассуждениями Фихте и, как я обрисовал в этой книге, с дискуссией в намного более широком контексте.

ция, поступающая с сетчатки[10]. По Гельмгольцу, малое дитя, заинтересовавшись чем-то или следя за чем-то видимым, научается локализовать зрительные ощущения, идущие от сетчатки, с ощущениями, возникающими вследствие инициации мышечного сокращения (то есть произвольными), и движением глазных яблок. Таким образом, сетчаточные ощущения становятся «локальными знаками» пространственного поля, первоначально воспринятого благодаря мышечным ощущениям. Эти локальные знаки складываются в представления посредством «бессознательных умозаключений». Хотя Гельмгольц не рассматривал мышечную чувствительность как самостоятельный предмет изучения, он допускал, что существует прямое, феноменальное восприятие, связанное с двигательной иннервацией, и считал его одним из компонентов того, что принято было называть чувством усилия[11]. Заняв такую позицию, он в целом солидаризовался с Мюллером, своим бывшим профессором, и рядом других ведущих ученых экспериментального направления, включая Карла Людвига и Эрнста Маха (Ludwig, 1852, p. 446–451; Max, 2005). В то время проводилось множество экспериментов по визуальному восприятию, которые интерпретировались в зависимости от ориентации автора на одну из двух позиций в полемике между Гельмгольцем и главным апологетом нативистической теории пространственного восприятия Эвальдом Герингом (Hatfield, 1990a; Turner, 1994). Продолжением этой полемики стал спор о существовании двигательных ощущений, связанных с центральной иннервацией.

Если Гельмгольц сосредоточился на зрении (и слухе), то его молодой коллега в Гейдельберге описал также процесс формирования пространственного представления, первоначально включающий в себя мышечные ощущения и «бессознательное умозаключение» относительно

10 См.: Hatfield, 1990a, ch. 5. Гельмгольц учитывал работу Рудольфа Лотце «Медицинская психология, или Физиология души» (1852), в которой автор, говоря о зрительном восприятии, отмечал роль глазодвигательных ощущений (обычно неосознаваемых) в восприятии пространства (см. также: Woodward, 2015, p. 210–212). Лотце (Lotze, 1852, p. 304–313) утверждал, что движение никогда не осознается непосредственно, но опосредуется афферентными импульсами постфактум.

11 Helmholtz (1924–1925), vol. 3, p. 243, 533, 537; см. также комментарий Й. фон Крайса, p. 604. Гельмгольц суммировал свои взгляды в лекции на тему «Новейшие успехи в теории зрения». Не вдаваясь в проблемы эпистемологии, он тем не менее дает «понятное» определение реальности, основанное на «общем чувстве»: «Прежде всего мы, конечно, непосредственно узнаем только, что благодаря волевым импульсам мы производим те или другие измерения, воспринимаемые нами при посредстве чувств осязания и зрения» (Гельмгольц, 2011, с. 115–116).

зрительных стимулов (Wundt, 1862, p. 151–152, 166–167, 400–420)[12]. Позже, в работе «Основы физиологической психологии», обеспечившей ему место профессора в Лейпциге, Вундт прямо говорит о «das Innervationsgefühl» – ощущении иннервации[13] (Wundt, 1874, p. 315–317). Подобные ощущения, в том числе упомянутое «чувство усилия», Вундт связывал с двигательными импульсами. В общем плане Вундт, как и его предшественники, считал, что телесное чувство и чувство движения вместе составляют основу самосознания и служат источником различения между «я» и внешней средой (ibid., p. 716; цит. по: Araujo, 2016, p. 102). Некоторое время после приглашения в Лейпциг, благодаря его видному положению в главном институциональном и интеллектуальном центре развернувшейся полемики о путях развития «новой психологии», Вундт был самым знаменитым сторонником теории иннервационных ощущений. Как и подавляющее большинство ученых, он разделял идею существования суставно-мышечной сенсорной системы, однако полагал, что между тонкими градациями чувства усилия и расходом энергии при мышечном сокращении имеется тесная взаимосвязь. Это навело его на мысль об осознанности центральной иннервации. Дополнительное свидетельство реальности ощущения иннервации было получено в ходе клинических наблюдений за пациентами с полным или частичным параличом одной из глазодвигательных мышц. Выяснилось, что, когда больной мысленно дает глазу команду проследить за неким объектом, у него возникает субъективное ощущение движения, хотя в действительности никакого движения нет. Отсюда напрашивался вывод о том, что это субъективное ощущение связано с эфферентным (центробежным) импульсом, посланным в результате волевого акта[14].

---

12 Саулу де Фрейташ Араужу (Saulo de Freitas Araujo, 2016) доказал, что можно с уверенностью выделить несколько этапов в развитии Вундтом психологии, принимая во внимание его общефилософские цели. От своих ранних взглядов, включая теорию «бессознательных умозаключений», Вундт впоследствии отказался.

13 В английском переводе дается искаженно-усеченный вариант авторского выражения (см.: Wundt, 1876; а также: Hall, 1878). В статье Росс и Бишофа (Ross, Bischof, 1981) прослеживается трансформация взглядов Вундта на примере разных изданий «Основ физиологической психологии» и проводится параллель с современными гибридными теориями о модификации восходящих к мозгу афферентных импульсов нисходящими, эфферентными.

14 Это суждение подверглось критике в работе Уильяма Джеймса (см.: James, 1950, vol. 2, p. 506–508). Согласно Джеймсу, движения глаз – одно из наиболее убедительных свидетельств афферентной природы мышечных ощу-

Гельмгольц, Вундт и другие исследователи стали крупными специалистами в области психофизиологии сенсорных процессов, положив начало ее превращению в научную субдисциплину. Важный вклад в развитие этого направления внес австрийский физик и философ Эрнст Мах, довольно подробно изучавший в ранние годы своей научной карьеры пространственные зрительные ощущения. Он считал само собой разумеющимся, что такие ощущения связаны с движением: «Уже давно никто не оспаривает взгляда, что пространственное ощущение связано с двигательными процессами. Мнения расходятся только относительно того, как следует понимать эту связь» (Мах, 2005, с. 135)[15]. Фактически он поставил перед исследователями вопрос: является ли двигательный компонент центрально инициированным процессом или он есть следствие входящего сигнала, поступающего, по крайней мере частично, от мышц, или же правильнее говорить о комбинации обоих этих элементов? Сам Мах не дает четкого ответа. Не сомневаясь в том, что «воля к выполнению движений глаз, или иннервация, и есть само пространственное ощущение», он тем не менее делает оговорку: «Я оставляю еще открытым вопрос, есть ли иннервация результат пространственного ощущения, или наоборот» (ibid., с. 137, прим. 88)[16]. Часть его исследования посвящена двигательным ощущениям (независимо от их конкретной природы), которые мы получаем из опыта и которые оставляют следы, обуславливающие наши дальнейшие действия. Он описывает движения головы и глаз, анализирует чувство равновесия, связанное с одной из функций внутреннего уха, полагая, что равновесие входит в комплекс двигательных ощущений, и рассматривает внутреннее чувство движения в связке с восприятием движения внешних объектов. Так, его заинтересовал известный обман зрения («оптическое головокружение»), когда человеку в неподвижном поезде кажется, что поезд пришел в движение, тогда как движение начал рядом стоящий поезд. Изучая подобные явления, Мах пришел к выводу о взаимо-

---

щений в силу того, что, по его мнению, очень трудно связать тонко настроенный механизм глазной мышцы с далеко не столь тонкими осознанными ощущениями иннервации.

15 Другая, более ранняя работа «Основы учения о кинестезии» (1875) полностью посвящена зрительному восприятию движения (движущихся объектов). То же справедливо в отношении труда Карла Штумпфа «О психологическом происхождении пространственных представлений» (Stumpf, 1873).

16 Под «волей» Мах понимает не ментальную способность, а ментальное состояние предвидения: «То, что мы называем волей, есть не что иное, как совокупность до некоторой степени сознательных и связанных с предвидением успеха условий какого-нибудь движения» (Мах, 2005, с. 116).

связанности сетчаточного образа, движения глаз, положения и движения тела и аппарата внутреннего уха. Ознакомившись с работами Гуго Мюнстерберга и Уильяма Джеймса, он согласился с их выводом: клинические данные свидетельствуют в пользу того, что кинестетические ощущения вызваны не центральной иннервацией, а возбуждаются периферически (в мышцах и суставах) (ibid., с. 169; см. также: James, 1950, vol. 2, p. 486–522; Münsterberg, 1888). И все же он не до конца избавился от мысли о некотором, пусть вспомогательном, участии центральных ощущений в общем чувстве движения, даже если оно афферентно в своей основе. Примечателен рассказ Маха о перенесенном им апоплексическом ударе, в результате которого он стал плохо видеть и вынужден был прервать экспериментальную работу: собственный печальный опыт стал для ученого предметом тщательного научного анализа. Точно так же Гельмгольц, читая публичные лекции, иллюстрировал их примерами собственных субъективных ощущений.

Среди учеников Гельмгольца, которые со всего мира съезжались в Гейдельберг осваивать навыки экспериментальной физиологии, был молодой русский ученый Иван Сеченов. Вернувшись в Петербург в 1860 году, он занялся преподаванием, переводами и собственными научными исследованиями, всецело посвятив себя институциализации в России экспериментальной физиологии (в качестве фундамента научной медицины) и распространению реформаторских естественно-научных взглядов. В частности, он ввел понятие мышечного чувства (Сеченов, 1942, с. 68, 91, прим. 106; 1903, с. 31), не только в медицинский, но и в публичный обиход. Это понятие Сеченов рассматривал в контексте знаний о зрительной чувствительности, которые он почерпнул у Гельмгольца, соотнося их с собственными экспериментальными исследованиями о применимости теории рефлексов для понимания всякого человеческого действия. Мысли Сеченова о мышечном чувстве нельзя назвать оригинальными, но благодаря его широкой просветительской деятельности и отсылкам в текстах к «темному», или «смутному», мышечному чувству это подспудное ощущение тела, его положения в пространстве и его движений стало общим местом в русской и советской физиологии. Кроме того, Сеченов выдвинул гипотезу об особом влиянии двигательных ощущений на формирование чувства реальности. Такая концепция отвечала его убеждениям: он искренне верил, что прогресс человечества невозможен без опоры на материалистическое мировоззрение. Все это излагалось в соответствующем стиле, и неудивительно, что впоследствии советские историки физиологии подняли на щит его достижения, провозгласив их крупным вкладом русской науки в развитие материалистического реализма в духе марксистско-ленинской идеологии (Smith, 2019).

В Великобритании теория центральной иннервации мышечных ощущений прежде всего ассоциируется в массовом сознании с именем психолога Александра Бэна. Поскольку Бэн (наряду со Спенсером) играет существенную роль в обосновании натурфилософского подхода к чувству движения, выше я отвел его взглядам достаточно места. Остается только добавить, что независимо от нашего отношения к его воззрениям он на протяжении десятков лет пользовался непререкаемым авторитетом, так что первый редактор журнала «Разум. Вопросы психологии и философии», основанного в 1876 году (при финансовой поддержке Бэна), объявил мышечное чувство «наиважнейшим для современной психологии» (Robertson, 1877, p. 98). Бэн исходил из принципа параллелизма, утверждая наличие поляризованных пассивных сенсорных состояний и ментальных актов, с одной стороны, и поляризованных сенсорных и двигательных процессов в нервной системе, с другой. Бэн заявил – и заявление это не осталось без последствий, – что, если двигательная активность не сопровождается никаким ментальным ощущением, никаким чувством усилия и волевого движения в противоположность сенсорным процессам, которым определенно сопутствуют ощущения, значит, «самое существенное различение [между сенсорными и активными функциями], какое только возможно провести в сфере разума, лишено всякой физиологической опоры» (Bain, 1864, p. 92, note). Не один он так рассуждал. Джон Хьюлингс Джексон, врач лондонской неврологической больницы на Куин-сквер, повлиявший на всю британскую неврологию XX века, вторил ему: «Поскольку общепризнано, что низшие отделы нервной системы – это отделы сенсорно-моторные, то априори вероятно, что и высшие отделы, представляющие собой физическую основу сознания, должны иметь такой же характер»[17]. Психолог Бэн и практикующий врач Джексон стояли на одной позиции: за произвольными движениями стоит осознанность центральной иннервации.

Экспериментальная физиология и клинические исследования

Мышечное чувство представляло собой не столько специфический предмет научного исследования, сколько поле для дискуссий, в которых пересеклись разнообразные интересы. Для того чтобы дать сколько-нибудь наглядную картину этой многосторонней, охватившей весь

17 См.: Bastian, 1887, p. 107; см. также: Jackson, 1958b, vol. 1, p. 167–168, 501. В то время неврология как самостоятельная дисциплина еще только складывалась (Casper, 2014).

научный мир полемики, необходимо принять во внимание работы, которые велись тогда и в области физиологии, и в области медицины. Физиологи и врачи получали, как правило, одинаковую научную подготовку, многие экспериментаторы имели врачебный диплом, а исследователи мышечного чувства делали доклады и печатали статьи по физиологии и медицине, не проводя между ними границы.

К 1830-м годам изучение функциональной анатомии сенсорно-моторных и рефлексивных процессов нервной системы шло полным ходом. И это скорее осложняло, нежели облегчало исследование собственно мышечного чувства. Так, в 1840-х годах Иоганн Вильгельм Арнольд выдвинул идею, согласно которой в двигательных нервах возникают не только сенсорные (чувствительные) и моторные (двигательные) импульсы, но и некие «возвратные» импульсы, возвращающие сигнал от периферических моторных нервов, что сопровождается ощущением двигательных процессов. Эта идея нашла своих сторонников[18]. Ее подхватил Дж. Г. Льюис, английский физиолог-самоучка, хотя в своих рассуждениях он исходил не из экспериментальных данных, а из того, что, по его убеждению, составляло общий биологический принцип: подобные ткани должны выполнять подобные функции. Опираясь на этот принцип, он утверждал, что если импульсы в нервных волокнах сопутствуют ощущению в *некоторых* случаях, то они должны сопутствовать ощущению во *всех* случаях: таким образом, моторные нервы наряду с сенсорными сообща обслуживают чувствительность. И значит, двигательное чувство есть не что иное, как мышечное ощущение: «Если [двигательные] мышечные нервы возбуждают какую-либо чувствительность, ее следует признать тем, что мы называем мышечным чувством, благодаря которому мы пользуемся всем разнообразием сокращений, потребных для наших движений» (Lewes, 1859–1860, vol. 2, p. 35)[19]. Льюис, од-

18 См. Review of J. W. Arnold, 1845. Термин «обратный/возвратный (refluent)» применительно к нервному импульсу ввел Ч. С. Шеррингтон (Sherrington, 1900, p. 1003). Как отмечал Шеррингтон, Вундт и Зигмунд Экснер предположили наличие у двигательных нервов ветвей, передающих в силу «целлюло-фугальных» процессов (вновь термин Шеррингтона) сигнал в кортико-сенсорные области. В работе Экснера это предположение было высказано в рамках моделирования процессов внимания (Exner, 1894, p. 163–171). Шарль Броун-Секар (Brown-Séquard, 1860, p. 8–10) также поддержал мнение Арнольда относительно эффекта «возвратного ощущения», как и гипотезу о том, что некоторые сенсорные мышечные волокна проникают в передние (моторные) нервные корешки.

19 См. также раздел: Lewes, 1878. О концепции общего принципа см.: Lewes, 1877; Rylance, 2000, ch. 7; Price, 2014.

нако, полагал, что мышечная чувствительность обычно не достигает уровня осознанного восприятия; мышечный контроль осуществляется по большей части бессознательно. Даже если вся нервная деятельность сопряжена с разумом, из этого не следует, что она непременно сопряжена с сознательным разумом. И далее Льюис вновь настаивает на важности мышечного чувства для восприятия в целом, связывая мышечное чувство с познанием «реального» – того, что происходит объективно:

> «Мышечная иннервация – это... необходимый фактор всякого ощущения; соответственно, будучи общим для целого, он накладывает свой объективный характер на частное; а благодаря возникающей на раннем этапе и непрекращающейся связи мышечного чувства со зрительным опытом – и связи зрительного опыта с тактильным и всеми другими внешними свойствами – мы приходим к тому, что чувство движения, учитывая вышесказанное, следует рассматривать как характеристику всякой объективной перемены» (Lewes, 1874–1875, vol. 2, p. 476).

В своеобразном подходе Льюиса нашел отражение его более широкий замысел: переосмыслить психологию в свете биологических принципов – замысел, нашедший поддержку у его друзей 1850-х годов, у будущей писательницы Джордж Элиот и Герберта Спенсера. Стремление просветить публику относительно естественных, телесных аспектов человеческой жизни (в России ту же цель преследовал Сеченов) создавало предпосылки для разговора о мышечном чувстве.

Насколько Льюис мог судить, в ходе изучения нервной организации выяснилось, что согласованная работа мышц при движении происходит в значительной мере неосознанно в нижних отделах головного мозга или в спинном мозге. Складывалось впечатление, что важный для положения тела или движения входящий сигнал необязательно, вернее, далеко не всегда, осознан. Следовательно, такое мышечное ощущение, скорее всего, может быть лучше понято как элемент автоматического нервного аппарата, ответственного за телесную организацию, нежели как элемент нервной системы, наделенной психическими функциями. В связи с этим французский клиницист середины XIX века А. Труссо даже задался вопросом, существует ли действительно пресловутое мышечное «чувство». Он замечал, что мы осознаем не само движение, а активность мышц, которая его вызывает (Trousseau, 1868, p. 159). Труссо полагал, что мышечный контроль лежит в плоскости нервной организации, а не в плоскости сознательного восприятия. К тому же, как он рассуждал, в основе преобразования входящего сигнала в движение может лежать не собственно мышечное сокращение, а сморщивание и движе-

ние кожи. Подобная точка зрения показывает, что даже когда ученые признавали сенсорную, периферийную природу мышечного чувства, они по-разному отвечали на вопрос, отчего оно возникает. Мориц Шифф, например, со всей определенностью относил его на счет кожного сморщивания и сдавливания, тогда как многие его коллеги искали причину в мышцах, суставах и сухожилиях (Schiff, 1858–1959, p. 156).

Получать устойчивые результаты при проведении физиологических экспериментов с использованием вивисекции невероятно трудно, хотя бы из-за неконтролируемого и всегда разного состояния подопытных животных. Даже в когорте ведущих экспериментаторов мнения сильно разнились. А. В. Фолькман разработал экспериментальный метод, впоследствии широко применявшийся, который включал перерезание одного из двух корешков спинального (спинномозгового) нерва для изучения утраты функции (Volkmann, 1844)[20]. Он установил, что перерезание заднего нервного корешка, вопреки ожиданиям, не влияет на мышечный контроль в соответствующей части тела. Объяснений могло быть два: либо мышечное чувство имеет центральную природу, либо сенсорные нервы мышцы аномальным образом заходят в передние спинальные корешки (содержащие моторные нервы). Однако другие исследователи пришли к иным результатам. В частности, Клод Бернар выступил с прямым опровержением результатов Фолькмана, сообщив, что, по его собственным данным, усечение заднего спинального корешка, напротив, влияет на мышечный контроль (Bernard, 1858, t. 1, p. 250)[21]. Как будет показано ниже, новый уровень экспериментальной достоверности был достигнут благодаря вкладу Шеррингтона, который в 1890-е годы впервые предложил стандартизировать тесты по материалу исследования – тому или иному подопытному животному (кролику, кошке), что позволило выработать единое мнение относительно полученных результатов.

Другой существенный вклад внесли не столько физиологи, сколько клиницисты. Приведу один выразительный пример. Американский хирург Сайлас Вейр Митчелл в годы Гражданской войны столкнулся с беспрецедентным количеством всевозможных увечий и вынес ценный опыт длительных наблюдений за тем, как повреждения нервов влияют

---

20 В последующих работах по зрению Фолькман (*Volkmann A. V.* Physiologische Untersuchungen im Gebiete der Optik, 1863) относил мышечные ощущения к общей внутренней чувствительности, а не к чувствительности самих органов чувств, обеспечивающих пространственную информацию (см.: James, 1950, vol. 2, p. 198).

21 О других результатах см.: Bastian, 1869a, p. 395. Труссо (Trousseau, 1868, p. 210–211) также считал результаты Бернарда неубедительными.

на чувство движения. В итоге он пришел к мысли, что феномен «фантомной конечности» (двигательные ощущения в ампутированной конечности) указывает либо на центральное, а не периферическое происхождение чувства мышечного усилия, либо на существование некоего рефлексивного импульса от спинальных ганглиев, возникающего в тот момент, когда воля посредством моторного импульса пытается привести в движение несуществующую конечность.

> «В моей практике было несколько случаев, когда ампутация проводилась в столь раннем возрасте, что никаких воспоминаний об утраченной конечности у человека остаться не могло, и тем не менее 20 лет спустя волевое усилие, направленное на отсутствующую кисть руки, вызывало у пациента иллюзию движения, причем столь же управляемого и столь же ясно ощущаемого, как если бы он двигал другой своей рукой» (Mitchell, 1872, p. 358)[22].

Возникал резонный вопрос: как можно чувствовать движение отсутствующей конечности? Никак, разве только это чувство вызвано центральным усилием, или моторным процессом, направленным на конечность.

Такого рода клинический материал вызывал интерес и у лондонского невролога Генри Чарльтона Бастиана. Во второй половине 1860-х годов он поставил перед собой амбициозную цель – разобраться в нервных началах мышления (Bastian, 1869a, 1869b, 1880). Такой подход был в целом характерен для научно-медицинской культуры того времени, с ее упованиями (разделяемыми, например, Сеченовым) на то, что психологию удастся превратить в естественную, «подлинную» науку, установив нервные механизмы психической деятельности. При этом Бастиан в работах, публиковавшихся как в научных, так и в популярных журналах, критиковал теорию Бэна о нервной основе мыслительных процессов. В сущности, он подверг критике теорию Бэна о центральной иннервации.

Чтобы проанализировать с тех же позиций природу мышечного чувства, Бастиан обратился к клиническим данным, которые, по его мнению, указывали скорее на определяющую роль неосознанных афферентных мышечных ощущений, нежели на центральное осознание, сопряженное с иннервацией. Давно было замечено, что некоторые повреждения или патологии спинного или головного мозга могут привести к нарушению мышечного контроля. М. Г. Ромберг дал следующее, ставшее теперь хрестоматийным, описание спинной сухотки (*tabes dorsalis*):

---

22 О «фантомной конечности» см.: Heller-Roazen, 2007, ch. 23.

> «На ранних стадиях болезни отмечается ослабление осязательного и мышечного чувства... Походка делается неуверенной, и пациент пытается исправить ее, прикладывая дополнительное волевое усилие... человек постоянно смотрит на свои ступни, чтобы сохранить равновесие» (Romberg, 1853, vol. 2, p. 395–396; цит. в: Spillane, 1981, p. 286–287; см. также: Spillane, 1982).

Впоследствии было установлено, что перечисленные симптомы коррелируют с дегенерацией задних столбов спинного мозга. Далее предстояло выяснить, что вызывает утрату чувствительности в мышцах тела и слом механизма контроля за их работой, сопровождавшийся в некоторых случаях анестезией: нехваткой сенсорной информации от мышц, дисфункцией спинного мозга или дезорганизацией (поражениями) головного мозга. Клинические данные о проявлениях локомоторной атаксии (неспособности контролировать движения), в интерпретации Бастиана, указывали на то, что мышечные ощущения периферийны по своему происхождению и сенсорны по природе, то есть, соответственно, не центральны и не моторны. В качестве иллюстрации он привел случай, описанный французским врачом-неврологом Ж. Б. О. Ландри, который изучал проблему паралича; речь шла о больной, сохранившей способность инициировать произвольное движение, но не способной понять, какие движения она совершает.

> «Женщина не сознавала положения своих конечностей и не отдавала себе отчета в их возможных движениях. Волевые центры, спинномозговые моторные центры, двигательные нервы по-прежнему можно было привести в активное состояние – и при этом вся информация, которая, как считается, поступает благодаря „мышечному чувству“, полностью пропала» (Bastian, 1880, p. 700)[23].

Бастиан пришел к выводу, что существует (первичное, неосознанное) сенсорное участие мышц, чья функция состоит в управлении движением, и не существует осознанного мышечного чувства как результата центральной иннервации.

> «Хотя у нас нет убедительных свидетельств того, что осознанные впечатления мы получаем благодаря вмешательству так называе-

---

23 См. также: Bastian, 1869a, p. 395. Этот случай взят Бастианом из работы: *Landry*. Traité complet des paralysies (1859), но впервые описан Ландри в статье «Mémoire sur la paralysie du sentiment d’activité musculaire» (1855) (см.: James, 1950, vol. 2, p. 490). В то время главным авторитетом по атаксии был Труссо (см.: Trousseau, 1868, lecture VI). Сведения о других научно-медицинских работах по данной теме см.: Spillane, 1981, p. 286–287, 309, 320–322, 332, 407–408.

мого „мышечного чувства“, – продолжает далее Бастиан, – у нас *есть* свидетельства того, что в выполнении произвольных движений головному мозгу помогают некие впечатления-ориентиры... никоим образом не проявленные в нашем сознании» (Bastian, 1869a, p. 463).

Воспользовавшись данным случаем для доказательства своей точки зрения, Бастиан ввел термин «кинестезия», под которым подразумевал просто-напросто «чувство движения» (Bastian, 1880, p. 543, note; см.: Jones, 1972). Это слово он употребил в расчете на образованных читателей очередного выпуска научно-популярной «Международной научной серии» – масштабного англо-американского издательского проекта. Таким образом, термин с самого начала вошел не только в научный, но и в общеупотребительный оборот (MacLeod, 1980). Автор описывал ощущения, «которые возникают вследствие движений или непосредственно им сопутствуют», вне зависимости от того, вполне ли осознанны эти ощущения или они просто воспринимаются как чувственные, или вовсе не фиксируются нашим сознанием. По Бастиану, общим для всех кинестетических ощущений является их функция, а не сознательная или бессознательная модальность: они направляют произвольное и непроизвольное действие, исходя из существующего состояния и сформировавшейся в прошлом мышечной привычки (Bastian, 1887, p. 5). Слово быстро прижилось в англоязычном мире, что не означало, впрочем, завершения дискуссии о природе мышечного чувства, длившейся уже почти полвека.

В полемику включались все новые неврологи. Дэвид Ферьер, практиковавший вместе с Джексоном в лондонской неврологической больнице на Куин-сквер, принял в этом споре сторону Бастиана. Сославшись на другой французский клинический случай, а именно случай больного гемианестезией (потерей чувствительности на одной половине тела), он указал в качестве источника двигательных ощущений не кожный покров и не центральную иннервацию, а глубокие мышечные структуры[24]. Свои новаторские эксперименты по электростимуляции коры головного мозга, показавшие наличие в высшем отделе мозга различных областей для сенсорной и моторной активности, он интер-

24 См. работу Ферьера (Ferrier, 1876, p. 181) со ссылкой на «парижскую диссертацию» Дюмо (*Dumeaux*. Des hernies crurales, 1843). Бастиан, в свою очередь, цитирует Ферьера (см.: Bastian, 1880, p. 698–700). Бастиан считал, что его интерпретация подтверждается клиническими демонстрациями Шарко, которые он сам наблюдал в Сальпетриере. Отрицание участия кожных ощущений направлено против Шиффа.

претировал как косвенное свидетельство разобщенности мышечных ощущений и моторной иннервации. Затем он привлек внимание к работам Г. Б. Дюшена (де Булонь), чья обширная исследовательская и врачебная практика наглядно продемонстрировала чрезвычайно высокую чувствительность мышц.

Дюшен показал, например, что мышечная чувствительность имеет место и в случае, если стимулируется мышца как таковая, освобожденная от кожных покровов. Работая с пациентом, который не мог ответить на вопрос, в каком положении находятся его конечности, пока не смотрел на них, Дюшен доказал, что такой испытуемый не чувствует воздействия электрического стимула на мышцы конечности. Казалось, сам собой напрашивался вывод, что потеря чувствительности локализована в мышце. Обычно ограничивавшийся только публикацией экспериментальных данных и не склонный анализировать механику нервных процессов, на сей раз Дюшен постулировал наличие мышечного сознания (la conscience musculaire), которое обслуживает произвольные движения и вносит свой вклад в ощущение веса и сопротивления. По его мысли, мышечное сознание нужно отличать от мышечного чувства, или ощущения (le sens musculaire), возникающего вследствие мышечного сокращения (открытие этого типа ощущений Дюшен приписывал Беллу) (Duchenne, 1861, p. 424–437)[25].

Позже Ферьер в сотрудничестве с другим практикующим врачом, Т. Лаудер-Брантоном, осуществил эксперимент, который, по его замыслу, должен был окончательно решить вопрос об афферентной природе мышечного чувства: он применил прямую наружную стимуляцию мышцы, вызвав ее сокращение и, соответственно, мышечное ощущение. Ферьер пришел к выводу, что «распознавание мышечных ощущений наблюдается и тогда, когда мышечное сокращение вызвано искусственно – посредством электрического стимула» (Ferrier, 1876, p. 227). Иными словами, ощущение возникает даже при отсутствии усилия, при полной невозможности моторной иннервации. Это позволило исследователю с уверенностью подытожить: «Во всех случаях осознание усилия обусловлено действительным фактом мышечного сокращения» (Ferrier, 1876, p. 223)[26].

---

25 Это разграничение не было принято научным сообществом, и Дюшен пересмотрел свое мнение. Дюшен (Duchenne, 1861, p. 547–620) проводил множество опытов с пациентами, страдающими различными формами атаксии и паралича (о критике понятия “la conscience musculaire” см. Trousseau, 1868, p. 212–213).

26 Ферьер упоминает работу немецкого исследователя Мартина Бернгардта (1844–1915), проводившего аналогичные опыты в 1872 году.

И все же точку в полемике поставить не удалось Прекрасно сознавая это, Лондонское неврологическое общество собралось в 1887 году на заседание, где был заслушан доклад Бастиана. В последовавшем затем обсуждении приняли участие Джексон, Ферьер и другие клиницисты, желавшие положить конец давнему спору[27]. Однако вместо триумфального финала случился конфуз. Изумленный таким итогом англо-французский физиолог Август Уоллер несколько лет спустя написал: «Я не в состоянии объяснить, иначе как предположив, что выражение „мышечное чувство“ используется для обозначения слишком разных объективных явлений, – тех вопиющих и фундаментальных противоречий, которые вышли наружу в безапелляционных суждениях наших медицинских светил» (Waller, 1891, p. 238). Он, как говорится, попал в точку. Другие сочли, что проблема коренилась в рыхлости экспериментальных данных, положенных в основу как интроспективных, так и клинических сообщений на тему чувственного восприятия движения, и потому возлагали надежды на отыскание новых, более строгих экспериментальных методик для сбора достоверного материала. Да и сам Уоллер взялся приспособить для этих целей технические приемы, которые использовались в опытах по распознаванию веса[28]. Француз Огюст Шово для перепроверки результатов Бернара – его опытов по перерезанию нервных корешков – применил электрическое возбуждение. Его вывод был таков: в моторных нервах фиксируются «ретропульсивные волны» возбуждения, и эти центростремительные «волны» участвуют в мышечной координации (Chaveau, 1891, p. 153–154, 175–177).

Исследование мышечного чувства отличалось чрезвычайной многогранностью и представляло собой скорее калейдоскоп всевозможных тем, фактических данных и мнений, нежели ясно очерченную научную полемику по поводу конкретного явления. Анри Бони (Henri Beaunis), первый директор физиологической лаборатории в Сорбонне, именно на это указал в своем анализе мышечных ощущений, который он включил в общий обзор «внутренних чувств». Бони не обошел вни-

---

27 Bastian, 1887. См. также: Delabarre, 1892; MacKenzie, 1887 (по материалам диссертации автора, опубликованной в 1891 году: Über Bewegungsempfindungen).

28 Уоллер разработал остроумный метод «зеркального отражения» чувства усилия, связанного с удержанием тяжести, в производном от него чувстве мышечной усталости (Waller, 1891). Однако он сам признавал, что его исследование не доказывает афферентной или эфферентной природы мышечного чувства. Исходя из чувствительности мышц к весу, он склонялся к эфферентной теории.

манием результаты психологических исследований и представил очень обзорный труд, однако не сумел свести все воедино и прийти к обоснованному заключению[29].

От разногласий – к согласию

К концу XIX века в полемику вокруг чувства движения было вовлечено великое множество физиологических, психологических и клинических данных и доводов. При этом нельзя не согласиться с Уоллером в том, что ни один четко поставленный вопрос не получил убедительного разрешения в виде столь же четких фактических данных. Тем не менее около 1900 года научный мир, за небольшим исключением, признал принципиально верной позицию Бастиана: кинестезия есть постдвигательное чувство, возникающее в результате движения тех или иных частей тела. Совершенно очевидно, что главную роль в утверждении этой точки зрения сыграла убежденность в афферентной природе мышечного чувства[30], хотя еще в 1890-х Бэн на склоне лет несколько смягчил свою позицию, а Вундт в новом издании своей «Физиологической психологии», вышедшем в 1893 году, без объяснений сдвинулся в сторону чувства иннервации[31]. В этом разделе главы, сгруппированном вокруг работ Уильяма Джеймса, описано, как завершилась полемика по данной теме.

29 Beaunis, 1889, chs 7–14. Как бы то ни было, Бони придавал большое значение роли мышечных ощущений для восприятия и познания, признавая тот факт, что сопротивление служит источником нашего представления о материи: он цитирует высказывание Спенсера о сопротивлении как «коренном элементе сознания» (l'élément primordial de la conscience) (ibid., p. 122).

30 Соответствующую аргументацию см.: *Stout G. F., Baldwin J. M.* Effort, bodily (consciousness of) // Baldwin, 1940–1949, vol. 1, p. 311; там же: Innervation, Kinæsthetic sensation (vol. 1, p. 600); Muscular sensation (vol. 2, p. 121); и библиографию: Other senses (vol. 3, p. 1172–1174).

31 Bain, 1891, p. 11–12, а также: Senses and the Intellect, 4th edn (Bain, 1894, p. 79–80); Wundt, 1893, vol. 1, p. 431; см.: Ross, Bischof, 1981. По мнению Джеймса, Вундт внес изменения в текст под влиянием экспериментов Мюнстерберга, проводившихся в лаборатории Вундта, хотя сам Вундт в то время их не одобрил; Мюнстербергу пришлось изменить тему диссертации, а свою работу о мышечных ощущениях он опубликовал отдельно. Не приветствовал Вундт и желания Мюнстерберга получить академическую должность, что вызвало подозрения в его антисемитизме. Джеймс задетый тем, что Вундт умалчивает о вкладе других исследователей, разразился публичным упреком (James, 1894; см. также: Roback, 1964, p. 213–215).

Несмотря на то что Джеймс с формально-дисциплинарной точки зрения был в первую очередь психолог, а во вторую – философ, он, как и прочие участники дебатов, получил медицинское образование и соответствующую подготовку в области физиологии. Кроме того, по необычайной широте взглядов Джеймс был своего рода уникум. В пространной статье «Чувство усилия» (1880), написанной независимо от лондонских неврологов, Джеймс выступил непримиримым критиком теорий чувства иннервации. Свою позицию он подтвердил в «Принципах психологи» (1890), где дал описание мышечного ощущения, связав его как с восприятием пространства, так и с волей. Важно отметить, что он, во-первых, отвергал какую-либо роль мышечных ощущений в восприятии пространства, а, во-вторых, осудил практику использования идеи и языка – активного усилия, из-за чего, по его мнению, в дискуссии об афферентных ощущениях возникла страшная путаница. Первое вытекало из его постулата о том, что в зрительных ощущениях непосредственно представлено осознание пространства, – постулата, прямо противоречившего тому подходу к пониманию зрения, который наиболее полно воплотился в работах Гельмгольца.

Что касается второго тезиса, то Джеймс пояснял свою мысль таким образом: за теориями о чувстве иннервации угадывается наивная вера в то, что якобы без признания моторной иннервации (физиологического аспекта) мы не можем достойно обосновать активный характер (психологический аспект) человеческого сознания. Действительно, такая вера определенно присутствовала в аргументации Бэна. Описывая суть воления, Джеймс говорил, что каждому действию человека предшествует, по-видимому, своего рода «прикидка» – череда предварительных пробных движений для уточнения характера и силы того движения, которое требуется совершить в следующий момент. «Эти пробные движения так напоминают быстрые разведывательные вылазки во внешний мир... что нам кажется более чем естественным трактовать сопутствующие им ощущения как *исходящие* нервные токи, а не просто как отголоски пассивной чувствительности, имевшей место в прошлом» (James, 1950, vol. 2, p. 493). Однако, утверждает он, впечатление это обманчиво: на самом деле нет никакой «исходящей», центробежной чувствительности, а есть память о прежнем двигательном опыте – память об идеях движения, возникших в результате ранее испытанных ощущений (относимых к сфере кинестетического чувства или какого-то иного чувства). Джеймс подчеркнул тот очевидный факт, что, усваивая определенный навык, скажем, умение бить точно в цель, человек не задумывается о каждом в отдельности мускульном движении, участвующем в дейст-

вии, а исходит из общей идеи желательного конечного результата, полагаясь на то, что для его достижения мышцы сами сработают как надо. Иными словами, усилие не сопровождается какими-то четко выраженными мышечными ощущениями.

Джеймс был убежден, что научные факты на его стороне. Главное экспериментальное доказательство, предложенное Гельмгольцем и Махом для подтверждения роли чувства иннервации в движении глазной мышцы, он считал несостоятельным, поскольку ученые оставили без внимания второй глаз – вероятный источник кинестетических ощущений (ibid., p. 506–515)[32]. Впрочем, к 1890 году Джеймс уже располагал новыми данными о периферическом происхождении чувства движения, полученными в ходе строго научных исследований Альфреда Гольдшайдера. Эти данные стали достоянием широкой научной общественности и, пожалуй, более всех прочих повлияли на разрешение давних споров. Гольдшайдер изучал восприятие движения в процессе пассивных манипуляций с пальцами, руками и ногами испытуемых. Как выяснилось (в интерпретации Джеймса), «суставные поверхности, и только они, являются тем местом, где зарождаются впечатления, благодаря которым нами непосредственно воспринимаются движения наших конечностей» (ibid., p. 193)[33].

Кроме того, Джеймс выступил с широким психологическим обобщением. Он заявил, что чувство усилия, обычно ассоциирующееся с волевым актом, есть психологическое состояние, выражающее противоборство идей или мотивов. Такое понимание еще не означает солидаризации с тем или иным объяснением нервных процессов. Но Джеймс отделил психологическую теорию воли от физиологической науки о мышечном контроле и тем самым, как мне думается, сделал решающий шаг. После этого эмпирические доводы в пользу бастиановского понимания кинестезии обрели необходимую убедительность. Таким образом, полемика разрешилась благодаря дисциплинарному разделению, которое началось в то время, когда Джеймс писал свой труд, и офор-

---

32 Свое мнение Джеймс подкрепляет ссылками на: *Müller G. E.* Zur Grundlegung der Psychophysik (1878); *Münsterberg.* Die Willenshandlung. Острие критики он направил на Гельмгольца, хотя тот говорил о «циклопическом глазе», имея в виду согласованную работу обоих глаз (Helmholtz, 1924–1925, vol. 3, p. 258, 327).

33 В оригинале выделено курсивом. В двухтомник избранных трудов Гольдшайдера (*Goldscheider A.* Gesammelte Abhandlungen) вошли статьи, впервые опубликованные в 1888–1889 годах. Наибольшее значение автор придавал ощущениям от артикулярных поверхностей (суставных хрящей), а не от мышц или кожи (vol. 2, p. 189–202).

милось в первом десятилетии XX века, – разделению психологических и физиологических исследований[34].

Термин «кинестезия» существенно потеснил «мышечное чувство» в английском (французы и итальянцы последовали их примеру) отчасти потому, что ученые и врачи стремились к большей терминологической определенности научного языка. В конце XIX века Виктор Анри в пространном обзоре научной литературы по этой теме прямо написал: «Термин „мышечное чувство“... никуда не годится»[35]. Самое меткое высказывание о «мышечном чувстве» принадлежит все тому же Джеймсу, который в 1890 году заметил: «Термин этот чрезвычайно размыт, им покрывают все ощущения в наших конечностях, связанные хоть с движением, хоть с положением тела, и даже используют для обозначения гипотетического чувства эфферентного [моторного] разряда от головного мозга» (James, 1950, vol. 2, p. 197). В 1900 году Шеррингтон, по английской привычке сглаживая острые углы (в этом он был великий мастер), отметил, что под «мышечным чувством» подразумевают множество вещей: «В использовании этого термина ведущими учеными нет полного согласия. Возможно, правильнее всего было бы считать, что он включает в себя все *реакции на ощущения, возникающие в двигательных органах и связанных с ними вспомогательных элементах*» (Sherrington, 1900, p. 1002) (под «двигательными органами» он подразумевает мышцы, суставы и другие периферийные структуры). Его определение – определение физиолога: во-первых, трактует проблему в чисто физиологических терминах, а во-вторых, вторит Бастиану и Джеймсу, то есть исключает участие в чувстве движения центральных моторных структур или эфферентных, моторных процессов, которые, по мнению многих психологов, сопутствуют усилию и волевому акту. Критикой по части словоупотребления дело не ограничилось: ученые все больше соглашались с тем, что чувство движения определенно зависит от внутреннего уха, сетчаточного образа, сухожилий, суставных поверхностей, кожи и других тканей и не особенно зависит или практически не зависит от самих мышц.

Еще одним важным фактором стала нейронная теория строения нервной ткани, которая к 1900 году получила признание. По сравнению с минувшим десятилетием представления о природе и функционировании нервов существенно прояснились. Шеррингтон – впоследствии самая влиятельная фигура в англоязычном мире нейрофизиологии –

---

34 Об этом социальном процессе в англоязычном мире см.: Quick, 2017; Smith, 2001a.

35 «Le terme “sens musculaire” ... est mauvais» (Henri, 1899, p. 400).

переосмыслил свои взгляды на сенсорно-моторную организацию нервной системы в целом, включая систему, отвечающую за регуляцию движения посредством мышечного чувства в свете нейронной теории. Это окончательно укрепило позиции *физиологического* подхода к мышечным ощущениям, трактуемым как часть общей системы двигательного контроля.

Шеррингтон, помимо прочего, заложил новые стандарты экспериментальной точности. Совместно с Фредериком Уокером Моттом он провел важнейший эксперимент: перереза́л сенсорный нерв передней конечности (кошки или обезьяны), провоцируя ее анестезию и, как следствие, паралич. Тем самым удалось доказательно установить невозможность движения при утрате периферической чувствительности (Mott, Sherrington, 1895). Кроме того, он поочередно перерезал передние и задние корешки спинномозговых нервов и наблюдал, какие из нервных волокон вследствие этого дегенерируют. Так им был разработан метод наблюдения за дегенерацией нервной ткани для выяснения корреляции между нервами и их функцией. Во многом это было повторение опытов Фолькмана, Бернара и других, однако благодаря стандартизации экспериментов по тому или иному подопытному животному Шеррингтону удалось показать (окончательно и бесповоротно, по мнению его коллег), что перерезание заднего корешка ведет к дегенерации некоторых нервных волокон, связанных с мышцами. Этот факт интерпретировался как доказательство того, что от мышц отходят сенсорные нервы. Он также исследовал нервные окончания, названные по их форме веретёнами и локализованные в мышцах, особенно вблизи сухожилий. Ученые давно обратили на них внимание, но Шеррингтон впервые установил, что веретено является концевым аппаратом (рецептором) сенсорных мышечных волокон (Sherrington, 1894)[36]. И наконец, Шеррингтон опубликовал обобщающий труд, в котором результаты его большой научной работы, включая изучение рефлекса в качестве элементарной функциональной единицы нервной системы, были сведены в теорию об «интегративной» деятельности нервной системы. Как следствие, мышечное чувство связывалось им с регуляцией положения и движения тела, составляющей лишь часть общей координационной функции системы. Это в чистом виде физиологическая модель понимания мышечного чувства. Что же до разных теорий о центрально-иннервационных ощуще-

36 См. также: Swazey, 1969, p. 60–63; Lawrence, 2009. По Шеррингтону (1900), веретено было открыто в 1860 году, названо «веретеном» Вилли Кюне в 1863 году и интерпретировано как чувствительный орган Анджело Руффини в 1889 году.

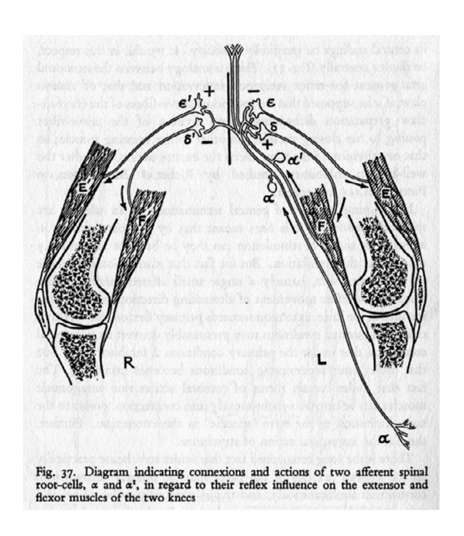
ниях, то их Шеррингтон считал в научном отношении навеки почившими[37].

«Интегративная деятельность нервной системы» (1906) Шеррингтона стала программной работой для нескольких поколений англоязычных физиологов и ученых-медиков[38]. В ней он определил мышечное чувство как часть «проприоцептивного поля». Термин был введен им для обозначения стимулов, или «раздражителей, воздействующих на рецепторы... изнутри самого организма», то есть поступающих от мышц, внутренних органов и других тканей, а не из внешней среды (источника стимулов для «экстероцептивного поля») (Sherrington, 1961, p. 132; Sherrington, 1906). Слово «кинестезия» он не использовал. В отношении терминологии Шеррингтон был большой педант, и вполне возможно, что новоизобретенный термин свидетельствовал о его выборе в пользу конкретного физиологического понятия взамен расплывчатого психологического. Вероятно, он рассудил, что «кинестезия», как и «зрение», описывает модальность сознательного восприятия, не поддающегося строго научному физиологическому исследованию, тогда как «проприоцепция» сразу направляет внимание исследователя на разнообразные, но интегрированные афферентные ощущения, вовлеченные в контролирующее движение, которые берут начало не только в мышцах и суставах, но и из сильного давления в вестибулярном аппарате, органах внутренней чувствительности[39]. В возглавляемой Шеррингтоном ригористской науке не оставалось места для исследования таких явлений, как чувство усилия, субъективное осознание (через внимание или воле-

37 Теории эти, хотя и в иной форме, впоследствии возродились, например, в работах Марка Жаннеро (см. выше прим. 1) и Хелен Росс, которая писала: «По-прежнему продолжается исследование относительной роли эфферентных и афферентных факторов в формировании чувства положения и чувства усилия. Изменился лишь научный лексикон. Теперь мы говорим о „сопутствующем разряде“ (Sperry, 1950), „эфферентной копии“ (von Holst, 1954), или „мониторинге командных сигналов“ (Gregory, 1958). Наш главный интерес не в том, ведет ли моторная иннервация к осознанному ощущению (что невозможно доподлинно установить методом интроспекции), а в том, используется ли эта информация отдельно от афферентной информации» (Ross, 1980, p. 130). Все это свидетельствует о единодушии относительно того, что нельзя считать какое-то специфическое чувство ответственным за всю сложность моторной организации или за восприятие веса, или за ощущения, связанные с усилием.

38 О почетном положении Шеррингтона как физиолога и гуманиста в англоязычном мире см.: Smith, 2000.

39 О важном исследовании венского врача Йозефа Брейера относительно функции вестибулярного аппарата см.: Hirschmüller, 1989, p. 58–86.



Илл. 8. Чарльз Шеррингтон. Мышцы сгибателя и разгибателя. 1906
Движение коленного сустава

ние) деятельности разума, чувствительность к положению и движению тела.

Мне представляется небесполезным следить за тем, как проявляет себя эта установка в ее современном изводе: как используется «проприоцепция» для описания сенсорного двигательного аппарата, связанного с (бессознательным) физиологическим контролем движения, с одной стороны, и «кинестезия» — для описания (сознательного) чувства движения, играющего столь важную роль в психологической жизни, с другой. Хотя, как уже отмечалось во «Вступительных замечаниях», далеко не все ученые в наши дни придерживаются такого разделения.

Иначе и быть не может. Всякая попытка строго разграничить эти термины упирается в неразрешимый дуализм, в необходимость отсечь (бессознательное) тело от (сознательного) разума. В противоположность такому подходу современный интерес к чувству движения преимущественно сосредоточен на телесном воплощении психического. В историческом плане с именем Шеррингтона справедливо связывают разработку методик и терминологии для строго физиологического анализа нервной системы. Повторюсь: в повседневной научной жизни Шеррингтона, его коллег и учеников не было места философскому осмыслению, да и психологическим аспектам внимания уделялось все меньше и меньше. Теория проприоцепции понималась им как вклад в развитие физиологии (области его научных интересов), а о кинестезии он почти не упоминал.

Справедливости ради надо признать, что он никогда не отрицал того, что когда-нибудь в отдаленной перспективе наука сумеет интегрировать физиологическое и психологическое знание. Важно и то, что, отдавая все силы экспериментальной физиологии, Шеррингтон активно содействовал развитию экспериментальной психологии.

Социальная реальность в начале XX века складывалась таким образом, что научные исследования – философские, психологические, физиологические – шли по пути все более узкой специализации. Любая научная дисциплина чем дальше, тем больше оставляла за рамками все, кроме достижения ясно поставленной цели силами высококвалифицированных научных кадров, а новые технические приемы и подходы к измерению и обработке данных только усугубляли дисциплинарное размежевание. Это особенно наглядно проявилось в нейрофизиологии и исследованиях по психофизиологии эмоций. Так, например, попытки решить проблему распознавания неудобных для наблюдения тонких структур сенсорных окончаний в мышцах или коже велись совершенно обособленно от задач психологов, которые стремились понять роль кинестезии в процессах познания. Ученые исключили из поля зрения специфические сенсорные модальности, служащие «передаточным механизмом» в познании реальности. «Реальность» – это для тех, кто специализируется на эпистемологии, а философы, оставаясь в жестко дисциплинарной логике теории познания, зачастую не видели причин рассматривать мышечное чувство как источник достоверного знания[40]. В результате возник целый спектр специализированных исследований по разным физиологическим, психологическим и философским аспектам чувств осязания и движения (как и других чувств). Этот широкий спектр – то, что мы наблюдаем сейчас.

Для того чтобы обрисовать содержание специализированных исследований чувства движения на протяжении XX века, потребовалось бы раскрыть отдельную большую тему, что не входит сейчас в мои планы. Поэтому мы возвращаемся к масштабному полотну – интеллектуальной культуре чувства движения. Однако прежде необходимо дополнить рассказ о создании физиологического подхода к проприоцепции рассказом о том, что извлекали из исследований по кинестезии психологи.

---

40 Так, Джеймс полагал, что во всех без исключения ощущениях заложена пространственная модальность (James, 1950, vol. 2, p. 135). Ф. Брэдли, как и другие англоязычные философы, твердо стоял на том, что науке в отличие от философии незачем пускаться в рассуждения об истине или реальности (Bradley, 1893).

ГЛАВА 10
Кинестезия в психологии

> Физиология органов чувств образует пограничную область, в которой сливаются две огромные отрасли человеческого знания, известные под названием наук естественных и наук о душе, и в которой появляются вопросы, одинаково относящиеся как к тем, так и к другим; решение этих вопросов возможно лишь при их совместной работе.
>
> *Герман Гельмгольц* (2011, с. 33)

Кинестезия и воля

Вплоть до конца XIX века интерес к мышечному чувству будоражил мысль философов, психологов, медиков-неврологов и, разумеется, физиологов. Интригующим для ученых был вопрос о самой его природе, связанной с тесным переплетением исторически разных корней. Уильям Джеймс, не признавая дисциплинарных границ, свободно бродил по смежным территориям всякий раз, когда рассуждал о воле, усилии, восприятии и связанных с движением эмоциях (*букв.* чувствах движения). Однако к 1900 году ситуация начала меняться, наметился общий сдвиг в сторону специализации научных дисциплин. В результате принятого разделения стали складываться отрасли, которые сохранялись на протяжении всего XX века и по большей части сохраняются по сей день. Работавшие в то время ученые и врачи воспринимали это как естественное следствие научного прогресса, устремленности к точному и объективному знанию. В таких условиях главным примером для подражания в истории физиологии мышечного чувства явно выступала научная деятельность Шеррингтона. Кто, как не он, ввел понятие проприоцепции и исследовал вклад сенсорной системы мышечной и других тканей в общую нервную координацию? Что не мешало его современ-

никам, освоившим новые технические приемы экспериментальной психологии, и дальше изучать чувство движения, которое в англоязычном мире чаще называют кинестезий. В настоящей главе рассматриваются психологические исследования; сначала те, что имели отношение к волению, а затем – к познанию (хотя одно тесно связано с другим).

Согласно общепринятому некогда взгляду, в последние три десятилетия XX века психология развивалась как экспериментальная и, следовательно, научная дисциплина. Наукой, как нас уверяли, психология стала благодаря тому, что перенесла технические объективные приемы экспериментальной физиологии на исследования структуры и содержания психических процессов. Другие крупные достижения – в первую очередь изучение разума как функции головного мозга, эволюционная теория, возникновение сравнительной психологии и создание статистических методов для описания индивидуальных различий – расширили и диверсифицировали эту науку. С тех пор историки не раз переписывали страницы ее летописи, порой внося существенные изменения. «Новая психология», на которую ссылался ряд авторов в последние десятилетия XIX века, вбирала в себя большое разнообразие научных практик, теорий, методов и областей знания, в том числе философию, физиологию, медицину, антропологию и так далее. Исторические корни всего этого многообразия, как показывает история самого чувства движения, также были неоднородны (подробно о разнообразии см.: Смит, 2008; Smith, 2013a). В начале XX века в Европе и Северной Америке стали образовываться группы академических ученых, которые вели исследовательскую работу и преподавали экспериментальную психологию как отдельное научное направление. Появление новой академической специализации – «ученый-психолог» – основывалось на идее научности экспериментальной и статистической психологии, что было особенно заметно в Соединенных Штатах. В Германии также наблюдался уклон в сторону эмпирических психологических исследований, хотя и под эгидой философских факультетов. В 1889 году открылась соответствующая лаборатория в Сорбонне; в 1901 году было основано британское Психологическое общество; в 1914 году приступили к работе отлично оборудованные лаборатории московского Психологического института.

«Новые психологи» признавали мышечное чувство – кинестезию – специфической областью, представляющей большой научный интерес. Но затем, начиная примерно с 1920 года, ее значение, во всяком случае сравнительно с другими областями психологических исследований, стало снижаться. Сейчас мы не будем подробно останавливаться на дальнейшей истории кинестезии в психологии (или физиологии),

хотя вполне вероятно, что более глубокое изучение этой темы могло бы показать, что интерес к ней по-прежнему сохранялся, хотя для нас теперь это не столь очевидно.

Решительная критика Джеймсом центрально-иннервационной теории чувства движения, о которой шла речь в предыдущей главе, во многом исходила из трактовки воления – и сопутствующего ему чувства усилия – как психологического события, сложного противоборства идей и эмоций. Заметим, что, размышляя об усилии, Джеймс не жалел собственных усилий, ни умственных, ни эмоциональных. И таким образом пришел к убеждению, что усилие, которое принято называть волевым актом, выражает борьбу конкурирующих идей: это психологическое – если угодно, даже моральное – событие, и как таковое оно не предопределяет той или иной физиологической основы. Отсюда нет никакой нужды, вопреки мнению Бэна, отстаивать реальность психической активности, привлекая для этого специфически моторную теорию ощущений; более того, воспользовавшись современной терминологией, можно сказать, что такой подход несет в себе категориальную ошибку.

> «Сторонники внутренней спонтанности, возможно, сами того не ведая, поворачиваются спиной к ее действительному оплоту, когда бьются за осознанность энергии нисходящего разряда. Давайте исключим такую осознанность, давайте скажем, что все наши идеи движения, по сути, сенсациональны; но и тогда в процессе выделения, выбора и принятия одной из идей в ущерб другим, в том, как мы словно бы говорим ей „да будешь ты моей реальностью“, содержится большой простор для демонстрации нашей внутренней инициативы. Здесь, как мне представляется, и следует проводить черту между пассивным материалом и активностью нашего духа» (James, 1950, vol. 2, p. 518).

Иными словами, Джеймс в своем описании разграничил волеизъявление («активность духа») и телесное чувство движения («пассивный материал»). Тем самым он помог расчистить путь, по которому охотно пошли другие психологи, отказываясь от понятия воли (в обывательском смысле) как ненаучного, непригодного для новой научной психологии. Часть психологов считала, что воля, понимаемая как свободная и спонтанная инициация действия, – это та ментальная (и даже духовная) категория, с которой психология, став научной дисциплиной, навсегда распрощается. Отсюда следовало, что впредь ученым-психологам предстоит исследовать чувство кинестезии, а не чувство действия, хотя о нем писали многие из упомянутых выше авторов. При всем том ситуация была сложнее, чем может показаться, поскольку усилие и чувство

усилия по-прежнему оставались конкретными психологическими явлениями и требовали истолкования.

В последний год XIX века Виктор Анри выпустил обстоятельную обзорную работу по мышечному чувству, где с сожалением констатировал, что физиологические и психологические исследования все больше отдаляются от той психологии, благодаря которой в научном обиходе и возникла тема мышечных ощущений, – от психологии Мен де Бирана, Томаса Брауна, их современников и последователей (Henri, 1899, p. 406–413)[1]. Та старая психология до некоторой степени сохранилась в широких подходах Уильяма Джеймса и повлияла на философские взгляды его друга и корреспондента Анри Бергсона. Они оба придавали большое значение волению, хотя и тот и другой, как я уже отмечал, говоря о Джеймсе, стремился рассматривать сознание (или дух) отдельно от физиологических процессов, вызывающих двигательные ощущения.

Бергсон хорошо понимал, насколько важны исследования мышечного чувства для новой экспериментальной психологии, претендующей на статус точной науки: из осознания модальностей давления и напряжения, присущих мышечному действию, следует их принципиальная измеримость, а количественный анализ осознания – это уже материал для лабораторной работы. Однако он лишь посмеялся над путаной идеей, будто бы психическая сила преобразуется в мускульную и будто бы вторая может служить неким мерилом первой (Бергсон, 1992a, с. 54). Только намного более глубокая философия, философия творящего, активного, обладающего памятью духа, такая философия, какую он сам вознамерился утвердить, сумела бы избежать подобных нелепостей. Тем не менее Бергсон штудировал литературу по психологии; особенно его привлекала теория, связывавшая чувство движения с центральной иннервацией. Он полагал, что эта теория вполне согласуется с положением о неопровержимой (по его мнению) достоверности интуиции как источника информации об активности, составляющей суть психической жизни, интуиции, которой, на его взгляд, был щедро наделен Биран. Так, говоря о внимании, Бергсон отмечал, что внима-

---

1 Анри приводит обширную библиографию, основанную на работе Клапареда (*Claparède É.* Du sens musculaire, à propos de quelques cas d'hémitaxie posthémiplégique, 1897). Призыв вернуться к Бирану, положив его взгляды в основание психологии, наиболее приспособленной для изучения индивидуальности, вместо того чтобы расширять круг специализированных направлений физиологии и психологии, восходит к Бертрану (Bertrand, 1889 – сборник статей о Биране, где «мышечные ощущения», входят в понятие «мышечное усилие»).

ние сопровождается мышечным сокращением, а точнее, «отчетливым ощущением напряжения сокращения кожи головы, это давление снаружи внутрь, которое мы ощущаем всем черепом, когда делаем напряженное усилие что-нибудь вспомнить» (там же, с. 62)[2]. Такого рода напряжение в тканях объясняет и напряжение психическое. В этой связи Бергсон ссылался на исследования Шарля Фере, согласно которым всякое ощущение сопровождается возрастанием мышечного напряжения[3]. Отсюда последовал вывод: всякое ощущение содержит в себе элемент мышечного ощущения. Бергсон указал также на роль чувства движения для усвоения двигательных навыков, которое особенно наглядно проявляется в работе мышц, когда человек учится говорить. И наконец, он заявил, что осознанность движения – «абсолютно реальный феномен», подразумевая, что «реально» именно ощущаемое движение, а вовсе не движение материального объекта (Бергсон, 1992б, p. 258).

Бергсон ратовал за понимание тела как инструмента духа – за инструментальное понимание ощущений, в том числе двигательных, в процессе деятельности организма, подчиненной велению духа. Такой подход, при котором в центре внимания оказывается моторная сторона психологической жизни человека, наиболее характерен для англоязычного мира благодаря понятиям, разработанным Бэном и преобразованным затем в функционалистские термины, – понятиями, связанными с активностью, обладающей функцией адаптации к среде. Сложившийся таким образом научный язык способствовал развитию психологии, которая признает важность мышечных ощущений для «делания» как нечто само собой разумеющееся. Джон Дьюи, чьи труды по теоретической психологии, пользовались большой популярностью в Соединенных Штатах, писал:

> «Я убежден, что в развитии ребенка активная сторона предшествует пассивной; что самовыражение идет впереди осознанного впечатления; что мускульное развитие опережает сенсорное; что движения предвосхищают осознанные ощущения; я убежден, что сознание, по существу, является моторным или импульсивным; что сознательные состояния стремятся проявить себя в действии» (Dewey, 2015, p. 228).

2 Бергсон ссылается на: *Ribot Th.* La Méchanisme de l'attention (1889; Ribot, 1903); Рибо, в свою очередь, приводит наблюдения Фехнера и др.

3 Бергсон цитирует Фере (Féré, 1887). Фере пытался измерить воздействие мышечной активности на активность интеллектуальную и спонтанные движения плода в утробе матери (см. также: Richet, 1884, p. 518–523, где подчеркивается роль движения во всех ощущениях).

«Сознание, по существу, является моторным или импульсивным»: этот постулат ставил в центр всего чувственное восприятие движения. Он означал провозглашенную Джоном Дьюи переориентацию психологии – от стерильного (чрезмерно интеллектуального) интереса к тому, что люди знают, к дивному новому миру (практического) понимания того, что люди делают. Новые экспериментальные исследования перцепции, когнитивности, внимания и действия должны были учитывать и кинестезию, сенсорный процесс, присущий согласованному «деланию». Двигаясь в этом русле, Чарльз Х. Джадд в 1905 году заявил: «В последние годы наиболее перспективные, конструктивные достижения психологии наблюдаются по линии отказа от вчерашних однобоких теорий чувства в пользу тщательно документированного признания первостепенной важности двигательных предпосылок сознания (Judd, 1905, p. 199).

В начале XX века велась большая экспериментальная работа по изучению волевой сферы[4]. И нельзя сказать, что «новая психология» просто бросила волю за борт как отжившую категорию из донаучной эпохи. Если где и наблюдался спад интереса к специфическим исследованиям и дальнейшему теоретическому осмыслению воли, так это в Соединенных Штатах, и только там[5]. Хотя даже в этих условиях стремление трактовать познание как активный процесс «делания», характерное для психологической науки первых двух десятилетий нового века, объективно способствовало тому, чтобы увязывать кинестезию и усилие с «волевой» тематикой.

Для лучшего понимания этой связки необходимо сказать несколько слов о таком психологическом феномене, как внимание. Повышенный интерес к вниманию в те годы объясняется, по крайней мере отчасти, попыткой сконструировать такие подходы к волевой сфере, которые открывали бы возможность для ее строгого дисциплинарного экспериментального исследования и дальнейшего аналитического осмысления (последним должна заниматься философия психологии). Как пояснил в 1908 году влиятельный американский психолог У. Б. Пилсбери, следуя этим путем, психологи надеялись послужить на благо «психологии активности» и в то же время избежать метафизических головоломок, которыми прежде грешили рассуждения на тему воли. В своей обзор-

4 Среди широкомасштабных исследований того времени можно указать: Ach, 1910; Michotte, Prüm, 1910.

5 О спаде интереса к этой теме в США см.: Daston, 1982. Позже ее замалчивание в североамериканской психологической литературе послужило отправной точкой для аналитической статьи: Kimble, Perlmuter, 1970. Об особом контексте, повлиявшем на дебаты о воле см.: Smith, 2013b.

ной работе он относил тогдашний «хаос в области теорий внимания», как он выразился, на счет широко распространенной и весьма заразительной путаницы понятий «волевого усилия» и «внимания» (Pillsbury, 1908, p. ix). Например, Бэн, постулируя элементарную осознанность двигательной активности, не дает ответа на вопрос, что, собственно, он имеет в виду – внимание, усилие, напряжение, воление или ощущение движения[6]. Пилсбери приводит высказывания ученых, которые пытались представить внимание как «нечто более определенное, чем воля в ее обывательской или научной ипостаси, если под наукой понимать психологию способностей», но вынуждены были по-прежнему «довольствоваться смутной идеей о некой силе неизвестной природы» (Pillsbury, 1908, p. 288)[7].

Перед наукой остро стояла проблема – конкретизировать природу ментальной активности, не обращаясь к донаучному (как тогда считалось) языку «воли» или к «смутной идее о некой силе». Пилсбери резко раскритиковал персонификации активного сознания (ибо все они «укоренены в антропоморфных тенденциях человеческого разума») и в поисках объяснения феномена воли обратился факторам, фокусирующим внимание человека, то есть к социальным нормам и привычкам: «Воля – не вещь и не сила, а всего лишь удобный термин для обозначения того факта, что извечные и общие для всех социальные влияния направляют наше внимание, мысль и действие на то, что постоянно, а не на то, что преходяще» (Pillsbury, 1908, p. 165–164). Он дал новое описание ментальной активности, представив ее как общее свойство познания социальных акторов, а не как некую особую или обособленную физическую силу. Это, в свою очередь, повлекло за собой обсуждение познания с точки зрения его моторного характера – характера, обусловленного кинестезий. Такой поворот импонировал психологам, испытывавшим известный дискомфорт по поводу сомнительного научного статуса своей сферы деятельности из-за ее прежних ассоциаций с языком «психических сил». В этих обстоятельствах сама собой напрашивалась мысль

6 См. критику: Ward, 1918; автор возвращается к идеям, высказанным еще в 1880-е годы. Уорд (1918, p. 54) переосмыслил предложенное Бэном описание движения как «перемены чувств»: «Итак, простейший образ, который складывается у нас относительно того или иного конкретного состояния ума, – не тот, в котором движения предшествуют ощущениям или ощущения предшествуют движениям, но тот, в котором за переменой ощущения следует перемена движения, а связующим звеном между этими двумя компонентами служит перемена чувств».

7 Ученые, которых имел в виду Пилсбери, – это Джеймс Салли и Теодор Липпс. О широком интересе к вниманию см.: Crary, 2001.

о том, что более четкое понимание чувства активности как чувства кинестетического могло бы помочь психологии обрести научный статус.

Еще до Пилсбери в самой, наверное, знаменитой книге о внимании Теодюль Рибо четко обозначил связь между вниманием и мышечным чувством. В компактной, написанной доступным языком «Психологии внимания» (1889), вскоре переведенной на английский, Рибо уверенно заявил, что без движения нет восприятия: одним из условий восприятия является изменяемость ощущений, а поскольку инструментом сменяющих друг друга ощущений служит движение, следовательно, чувство движения должно составлять постоянный фон сознания, не говоря уже о словесном выражении мыслей (Ribot, 1903)[8]. Сделав акцент на двигательной стороне всякого чувствования, Рибо переходит далее к описанию ощущений, связанных мускульной активностью – составной частью чувства усилия, хорошо знакомого всем на собственном опыте, который описывается выражением «направлять внимание» (ibid., p. 59–70)[9].

Таким образом, учение о кинестезии стало хорошим подспорьем для психологов, желавших переопределить психические способности (а именно мышление и волю) как термины, соотносимые с экспериментально подтвержденными денотатами (референтами). Если идеалистическая психология приписывала мышление и действие некой силе или способности души, то «новые психологи» приписывали мышление и действие процессам с сенсорно-моторными признаками. Кинестетическое содержание они относили к той активной модальности сознания, которой отводилось центральное место в идеалистической аргументации, например, Теодором Цигеном. В университетских лекциях, которые Циген читал параллельно с работой в немецких психиатрических клиниках, он выражает взгляды типичного представителя «классической» теории воли: «Произвольные акты есть автоматический результат возникающих в сознании образов конечной цели предстоящего акта, и возникают эти образы в процессе ассоциации» (Kimble, Perlmuter, 1970, p. 381; Ziehen, 1899, p. 69–75, 293–294). Иначе говоря, упомянутые образы связаны с инициацией движения и являются по сути кинесте-

8 Рибо (Ribot, 1879) несколько раньше написал для широкой публики обзорную работу о важной психологической роли движения, где упоминал мышечное чувство, Спенсера, французские клинические и немецкие физиологические исследования. Будучи редактором журнала, в котором печатались и его собственные работы, он для иллюстрации приложил к своей статье заметки Шарля Рише о сомнамбулизме и истерии (см.: Richet, 1879).

9 Рибо цитирует Фехнера как автора гипотезы о локализации чувства внимания в ощущениях, связанных с работой тех или иных мышц.

тическими образами «конечной цели акта», а не результатом некоего произвольного умопостроения. Кинестетические образы; ожившие воспоминания как прообразы предстоящего действия; карта или схема предполагаемого движения – ключевые понятия теории воли.

Подобным образом рассуждал и Уильям Джеймс. События активной жизни сперва проигрываются в виде образов, которые возникают благодаря прошлым ощущениям, вызванным каким-либо действием, или движением. Словом, реальному действию предшествует действие в памяти, и это умение мысленно совершать действие лежит в основе того, что в обыденной речи принято называть волевой способностью. Образ-представление, вызванного из памяти движения ведет к реальному движению, хотя возникающие одновременно представления других воспоминаний могут его задерживать, если не парализовать. Джеймс сформулировал этот принцип в своей известной максиме: «Всякое представление движения возбуждает до известной степени действительное движение, соответствующее этому представлению; и возбуждает в наибольшей степени тогда, когда движение не задерживается никаким противоборствующим представлением, возникающим в уме одновременно с первым» (James, 1950, vol. 2, p. 526; в оригинале выделено курсивом). Это «противоборство» различных представлений движения выражается в обдумывании и принятии решения, что обыкновенно именуют волевым актом. Дж. М. Болдуин также описал «чувство агентности, или внутренней силы» как «скорее ощущаемое воспоминание, чем состояние непосредственной чувствительности. Это чувство опирается главным образом на память о прошлых стимуляциях или задержках движений, которые в данный момент противостоят друг другу [в качестве альтернативного выбора]» (Baldwin, 1891, p. 374). Осознанность усилия берет начало в памяти о прошлых движениях, а это кинестетическая память, хранилище кинестетических образов.

Кинестезия приобрела такую значимость в североамериканской психологии, что в 1913 году один психолог предрек: «Еще немного – и кинестезию <...> признают самостоятельным, важнейшим и необходимым чувством» (Dearborn, 1913, p. 204)[10]. Э. Г. Боринг, характеризуя американскую психологию в период между 1909 и 1916 годом, привел воззвание одного тогдашнего автора <...> к «великому богу Кинестесису!» (Boring, 1942, p. 534).

10 Дирборн в своих опытах завязывал испытуемым глаза, чтобы изучать роль сенсорной информации от мышц в контроле произвольных движений. Результаты такого рода экспериментов оказались очень ненадежными просто потому, что на практике трудно контролировать соотношение переменных величин внутренних и кинестетических ощущений.

Кинестезия и когнитивность

Уже в самом начале исследований кинестезии обсуждалась важность этого чувства для мышления и воображения. К 1900 году эта проблема окончательно перешла в область психологии, хотя корни ее уходили и в физиологию, и в клиническую неврологию (прежде всего исследования вопроса о церебральной локализации). Множество экспериментов и немало споров было направлено на выяснение характера ментальных образов и их отношения к мыслительным процессам. Значительная часть психологов подчеркивала роль *моторной активности,* приводящей к движению и ощущениям движения, в формировании ментальных представлений и механизмов мышления (того, что в наши дни относят к так называемой когнитивности). Все это, в свою очередь, было связано и с лучшим пониманием природы жеста, речи и языка.

Прежде чем перейти к более сложным вопросам, нелишне будет напомнить о том месте, которое отводилось кинестетическому денотату (референту) в работах Э. Б. Титченера и его первого аспиранта в Корнеллском университете Маргарет Флой Уошберн. Международный психологический контекст в то время определялся полемикой вокруг безóбразного мышления. Титченер и Уошберн настаивали на том, что безóбразное мышление, о котором сообщали некоторые исследователи, на самом деле таковым не является, поскольку в мышлении всегда так или иначе присутствует фон сознания (то есть образность), базирующийся на кинестетических чувствованиях, либо сиюминутных, либо прошлых, сохраненных в памяти. Такая точка зрения ставила кинестезию в центр теоретической дискуссии, развернувшейся в психологии тех лет.

У истоков спора о безóбразном мышлении лежала научная программа Вундта и экспериментальные исследования содержания сознания в терминах представлений, а также внелабораторные методы изучения рационального мышления и суждения. Сотрудники лаборатории Вундта подтвердили, что визуальное восприятие пространства включает в себя ощущения, связанные с движениями глаз, и что кинестетические ощущения являются опорными для восприятия пространственной глубины. А опыты с грузами при исследовании чувств напряжения и расслабления, напрямую связанных с мышечными ощущениями, позволили сделать вывод о соответствующих измерениях сознания[11]. Од-

11 В 1898 году в ходе экспедиции Кембриджского университете на острова Торресова пролива для изучения «примитивного разума» была предпринята попытка установить, есть ли различия в способности определять вес у разных народов (см.: Richards, 1998). Убедительных результатов полу-

нако при изучении мышления, как считал Вундт, должны применяться иные методы, а именно методы, разработанные им в рамках Völkerpsychologie (*букв.* «психология народов, этнопсихология», что, может быть, лучше перевести как «культурная психология»). Резкий контраст такому подходу составили исследования так называемой Вюрцбургской школы, в ходе которых мышление подвергалось лабораторному эксперименту. Ученые установили, что суждение (например, о том, что один груз тяжелее другого) формируется интуитивно в отрыве от каких-либо психологических представлений. Можно ли на этом основании говорить о существовании «ненаглядной», безóбразной мысли? По этому поводу мнения разошлись. Но вюрцбургским психологам удалось показать, что на восприятие влияют предварительные «установки сознания», в том числе «установки», или «положения», сформированные осознанными или неосознанными ощущениями или представлениями, связанными с движением.

Титченер и Уошберн воспользовались этим понятием для описания «диспозиции» – состояния и положения – тела, участвующего в формировании и познании перцептивных процессов. Таким образом, кинестезия как представление о телесной диспозиции становится элементом всякой вообще когнитивности. Уошберн утверждала даже, что «мышечные сокращения [и, следовательно, мышечные ощущения] <...> сопровождают всякое осознанное внимание» (Washburn, 1916, p. xiv).

Титченер – английский эмпирик, ученик Вундта, перебравшийся в США, где возглавил научную лабораторию в Корнеллском университете. Там он разработал и применил строго экспериментальный подход к анализу самонаблюдения, или метод аналитической интроспекции. По его убеждению, фундаментальной составляющей нашей психической жизни является действие, поскольку именно в результате действия складываются кинестетические представления: «Из всех возможных форм [источников представлений] <...> особенно важны две: кинестезия и вербальные образы» (Titchener, 1909a, p. 176). Кинестетическое чувство в эволюционном отношении примитивно – это первичная основа психики как человека, так и животных. «Мы те же животные – локомоторные организмы; и потому в нашем опыте постоянно

чить не удалось. Психологи в составе экспедиции – Уильям Макдугалл, У. Х. Р. Риверс и Ч. С. Майерс – исходили из модели экономии энергии (сформулированной Спенсером), согласно которой энергия, направляемая на чувствования, не может быть перенаправлена на интеллект, и наоборот. Исследователям как будто бы удалось зафиксировать несколько повышенную осязательную чувствительность аборигенов, однако полной уверенности в этом не было.

воспроизводится общая моторная установка, экзекутивный тип внимания; и поскольку такая установка намного древнее ее усложненной альтернативы, она и намного глубже укоренена» (Titchener, 1909a, p. 176).

Уошберн, развивая идеи Титченера, высказала мнение о том, что та активность, которую психологи именуют безо́бразным мышлением, «слагается из *кинестетических и органических* ощущений центрального или периферического происхождения» и, значит, по факту, не является «безо́бразной» (Washburn, 1916, p. 194). Свои рассуждения она проиллюстрировала цитатой из очерка Анри Бони о «глубинных ощущениях», автор отталкивался от работы Спенсера, написанной двадцатью пятью годами раньше; тем самым Уошберн подтвердила преемственность своих аргументов в свете прежних теорий и свою неколебимую убежденность в том, что активность и двигательные ощущения лежат в основе психической деятельности. «Мышечные ощущения участвуют не только в других наших ощущениях, но и в наших восприятиях, идеях, чувствах, эмоциях – словом, во всей нашей психической жизни; и с этой точки зрения можно, не покривив душой, сказать, что чувство движения есть простейший и самый универсальный из всех психических элементов» (Beaunis, 1889, p. 121; цит. по: Washburn, 1916, p. 196). Для Спенсера, Бони, а позже и для Уошберн определение элементарной природы чувства движения было очевидным и базовым положением.

Можно долго рассказывать об исторической роли кинестезии для понимания связи между речью и когнитивностью. Я обозначу лишь основные вехи этой истории.

В 1860–1870-х годах Бастиан, Ферьер, Сеченов и многие другие врачи и психологи ставили перед собой амбициозную цель объяснить мышление как функцию мозга и локализовать различные измерения психологических функций в разных отделах большого мозга (cerebrum). Основная часть исследований, с опорой на солидный клинический материал, сосредоточилась на локализации речи. Строились догадки и относительно центра регуляции движений[12].

Много раньше Белл поражался тончайшей настройке контроля за движениями кисти руки, и можно было бы ожидать, что исследователей не меньше заинтригует тонкий двигательный контроль грудных мышц, голосовых связок, языка и губ – всего, что согласованно работает при устной речи и пении, – и что именно в этом направлении и пойдут

12 Ряд «локализаторов», включая Э. Гитцига, Г. Мунка и К. Вернике, так же как и Ферьер (Ferrier, 1876, p. 215–219), рассматривали вероятность такого центра (см.: Jeannerod, 1985, p. 61–65). О подходе Вернике к локализации см.: Guenther, 2015, ch. 2. Бастиан (Bastian, 1880, p. 543, note) упомянул «кинестетический центр», вводя термин «кинестесис». О Ферьере см.: Young, 1970, ch. 8.

исследования мышечного чувства. Но, насколько мне известно, несмотря на обширную литературу по афазии (потере речи), анализу мышечных ощущений уделялось крайне мало внимания[13]. Справедливо это заключение или нет с точки зрения истории, в любом случае интерес к речи способствовал тому, что ученые заинтересовались моторной стороной психических и мозговых процессов. Так, например, Бэн полагал, что процессы мышления являются психическим сопровождением эфферентных нервных импульсов от мозга к мышцам, ответственным за речь, а если так, то и само мышление относится к активной, моторной стороне жизни (Bain, 1869). По Бэну, есть несомненная связь между осмысленным извлечением звуков – благодаря активации речевых мышц – и сознательными психическими процессами: человек учится мыслить в процессе артикуляции. Невролог Дж. Х. Джексон, вторя Бэну, сформулировал это так: «Невозможно не прийти к выводу, что в нервной организации „органа разума“ присутствует не только сенсорный, но и моторный элемент, который слабо разряжается всякий раз, когда мы „думаем о“ том или ином предмете» (Jackson, 1958a, p. 54). Бастиан, напротив, считал, что, когда мы думаем, то воспроизводим исходно бессознательные афферентные ощущения от речевых мышц и ассоциативно связываем их со звуками речи; когда же мы говорим, то произвольно вызываем в памяти слова, а не работу мышц» (Bastian, 1869a, c).

Ферьер и Сеченов пошли еще дальше, предположив, что мышление можно в общем и целом определить как форму задержанной, или заторможенной, речи. Это означало существенный пересмотр ментальной активности, которая понималась теперь как процесс, сопряженный с моторной стороной нервной системы, из чего следовало, что мышечные ощущения – необходимая составляющая речи и познания. «Мы вспоминаем вещь как идею, про себя называя ее по имени», – говорил

13 Возможно, к такому выводу меня подвело знакомство с литературой только одного сорта; авторы, к трудам которых я обращался по поводу мышечных ощущений, ничего не пишут о мышечном чувстве применительно к речи, хотя и описывают клинические случаи частичной или полной потери речи вследствие паралича или анестезии речевых мышц (в противоположность поражениям центральной нервной системы, как, например, у страдающих синдромом Туретта). Я не знаком с литературой по декламации и постановке речи, с учебной и психотерапевтической литературой по пению, а также с филологическими работами по эволюции звукового строя речи. Об афазии см.: Jacyna, 2000. Вопрос о происхождении языка широко обсуждался еще во второй половине XVIII века с полным осознанием того, что речь, как и жесты, составляет подкласс мышечных движений. Именно поэтому во второй половине XIX века физиологи начали изучать речь экспериментальными методами (см.: Brain, 2015, ch. 3; Radick, 2007).

Ферьер (Ferrier, 1876, p. 285)[14]. По Сеченову, «мысль есть первые две трети психического рефлекса», иначе говоря, в мысли содержится начальное ощущение и срединное связующее звено, и только завершающая, моторная реакция заторможена (Сеченов, 1942, с. 117; в оригинале разрядка).

Спустя несколько десятилетий, в начале XX века, психологи «перевели» догадку о срединном звене на язык кинестетических образов и воспоминаний об ассоциативных движениях в процессе мышления. Титченер и Уошберн ясно продемонстрировали это в своих рассуждениях о чтении и речи. Именно чтение Титченер приводит в качестве иллюстрации «постоянного присутствия в нашем опыте» кинестетического аспекта. И тут же формулирует позитивистскую теорию смысла, то есть по сути ставит перед психологией философскую проблему – о природе смысла (значения). По его мнению, «смысл страницы печатного текста, возможно... заключается в слухо-двигательном сопровождении внутренней речи» (Titchener, 1909a, p. 177)[15]. Уошберн в своих обобщениях смело утверждает, что «вся внутренняя жизнь коррелирует с телесными движениями и зависит от них» (Washburn, 1916, p. xiii)[16]. На ее взгляд, совершенно «очевидно, что кинестетические возбуждения присутствуют постоянно, это непрерывный общий фактор всего нашего опыта» (Washburn, 1930, p. 89). И, словно воспроизводя постулаты Сеченова или Ферьера, она видит нервную основу мышления в реактивации двигательных процессов: «Нервная основа всякой идеи как сознательного процесса „центрального возбуждения“ есть пробное движение, которое первоначально возникло в ответ на внешний стимул и которое возрождается, как только возникают другие пробные движения; вместе все эти пробные движения складываются в определенную систему» (Washburn, 1930, p. 87)[17]. Уошберн придавала большое значе-

14 Ферьер всегда интересовался тем, что он определял как «мышечный элемент мысли». О концептуальной важности задержки (торможения) см.: Smith, 1992. О связи мыслимой идеи как задержанного действия с теорией Фрейда см.: Macmillan, 2000.

15 Титченер (1909a, p. 185), опираясь на исследования Уошберн, признает также «моторную эмпатию» кинестетического характера. Как будет сказано в главе 13, идея эмпатического кинестетического воображения позже была использована для объяснения эстетического удовольствия, которое зрители получают от танца. О Титченере см.: Danziger, 1979.

16 Дж. Б. Уотсон (Watson, 1920) и вовсе предложил свести мышление к моторной активности.

17 Уошберн также считала, что ощущения от разных органов чувств имеют общие свойства (такие как длительность, интенсивность) благодаря общей укорененности в кинестетических ощущениях.

ние постоянному, непрерывному присутствию кинестетических факторов, предположив, что процесс мышления скорее всего сопровождается «незначительными, но вполне реальными мышечными сокращениями» (Washburn, 1916, p. 32), в первую очередь это касается глаз и артикуляционного аппарата. Вся когнитивная активность подразумевает движение и чувство движения.

Свидетельством широкого признания важности кинестезии для всей психологической жизни могут служить описания человеческих типов, выявленных в ходе изучения индивидуальных различий людей. Это направление вызывало большой интерес и сыграло решающую роль в том, что психология как сфера профессиональной деятельности получила общественное признание. К тому времени психологи установили значительные индивидуальные расхождения по степени участия кинестетических образов в планировании (действий), мышлении и воображении. Например, Уильям Джеймс, идя по следам новаторских исследований индивидуальной дифференциации Фрэнсиса Голтона (Гальтона), писал о людях преимущественно моторного восприятия, с сильно развитым двигательным воображением. В литературе стали появляться упоминания «типов» людей и соответствующие характеристики двигательного, слухового и зрительного типов воображения[18]. Однако работа по дифференциации и детальному изучению кинестетического воображения постоянно сталкивалась с трудноразрешимой проблемой: вся сенсорная жизнь пронизана двигательными ощущениями, а для того чтобы выяснить, в чем состоит их специфическая роль, необходимо было сперва обособить их для исследования в условиях научного эксперимента.

В 1911 году У. Б. Пилсбери посвятил свое президентское обращение к Американской психологической ассоциации обзору текущего состояния научной мысли по поводу чувства движения, поскольку, как он заметил уже во вступительном предложении, «все согласятся...

---

18 James, 1950, vol. 2, p. 61–63; Ribot, 1903, p. 54, note. Майкл Сокал рассказал мне, что Джеймс Маккин Кеттел, изучая индивидуальные особенности в 1890-х годах, тщательно исследовал небольшие различия в своих мышечных ощущениях, своей жены и своего сотрудника. О типологии образов в англоязычной литературе см.: Roeckelein, 2004. Это фундаментальное справочное издание подтверждает огромный интерес исследователей к образам, в том числе моторным, до и после Первой мировой войны. В нем представлена хронология работ по моторным, или кинестетическим, образам (включая любопытные исследования заикания и восприятия смысла) начиная с 1909 года. Считалось, что Голтон (Roeckelein, 2004, p. 469) проложил путь к изучению кинестетического типа образной репрезентации, заострив внимание на движениях глазных яблок и определенном телесном чувстве, преимущественно в связи с визуальным воображением.

что за последние годы самого заметного успеха психологическая теория достигла в объяснении психических процессов в свете той роли, какую играет в них движение, и чем дальше, тем эта роль представляется нам все более значительной» (Pillsbury, 1911, p. 83). Отметив общую приверженность тенденции объяснять восприятие пространства, времени, ритма, памяти и познания преимущественно в терминах моторной стороны сознания, Пилсбери предложил задаться вопросом, возможно ли объяснить таким образом все разнообразие и все нюансы сознания. При этом он признал, что изучение чувства движения помогло сместить акцент с ментального содержания на ментальные события. Организующими единицами сознания являются акты, и следовательно, в фокусе исследования должны быть функции, а не структуры. «Взаимоотношения, контекст, установка — вот что теперь кладется в основу всех форм объяснения психики, а не элементы или сущности» (ibid., p. 98).

В итоге кинестетическое чувство стали понимать как определенную психомодальность, которая присуща самому что ни на есть базовому измерению психической жизни, а именно жизни деятельной. Ниже я кратко остановлюсь на этом моменте, с тем чтобы связать свой исторический очерк с некоторыми более свежими исследованиями.

К вопросу о современном понимании чувства движения

В ходе научных дискуссий психологи постепенно пришли к мысли, что вряд ли возможно рассматривать роль тела в некой психической «установке» как продукт осознанного восприятия вследствие присущего человеку кинестетического «чувства». Скорее этот телесный компонент следует отнести на счет бессознательной проприоцептивной системы, которая выступает в форме своеобразного знания тела о себе самом — о своем положении и движении. Вероятно, подобная аргументация способствовала тому, что после 1915 года интерес к кинестезии в психологической литературе пошел на убыль. (Другая причина заключалась в вышеупомянутой непростой, мягко говоря, задаче экспериментального исследования кинестезии в ее чистом, беспримесном виде.) Как уже говорилось, ученые, исследовавшие проприоцепцию в XX веке, стояли на позициях физиологии, не слишком вдаваясь в проблемы осознанного восприятия и сознания[19]. Слово «кинестезия», разумеется, по-преж-

19 Краткий обзор позиции ученых в середине XX века см.: Rose, Mountcastle, 1959. К этому времени ученые пришли к заключению, что осознанное восприятие движения связано с возбуждением суставных рецепторов, тогда

нему использовалось профессиональными психологами и просто образованными людьми, особенно если сфера их интересов и образ жизни (например, занятия спортом или танцами) предполагали осведомленность о правильной и эффективной работе тела[20].

После Первой мировой войны в Соединенных Штатах, а после Второй мировой отчасти и в Европе многие ученые примкнули к бихевиористскому направлению и перестали пользоваться такими понятиями, как ментальные схемы или ментальные образы. Даже когда в 1960-х годах все кинулись изучать познание (недаром говорят о «когнитивной революции»), главными вдохновляющими идеями были искусственный интеллект и новые подходы к обучению, а не интерес к живому, существующему в плоти моторному организму. В наши дни ситуация существенно изменилась: в центре внимания оказалось «воплощенное» сознание, соответственно, многие исследования вновь сфокусировались на кинестетических процессах. Таким образом, нынешние психологи возродили прежние научные интересы, объединив их под рубрикой моторного познания. Почетное место в кругу актуальных научных тем занимает теперь кинестезия или, шире, так называемая гаптическая чувствительность – все ощущения, связанные с телесной активностью тактильного и двигательного характера.

На протяжении XX века психологи, работавшие в области сенсорного восприятия, старались сохранять сложившуюся здесь традицию специализированных исследований, почти не затронутую бихевиористской повесткой, точно так же как в прежние времена они проводили

как мышечные проприоцепторы функционально являются частью бессознательной системы контроля позы и движения.

20 О значении кинестетического воображения для танца в США см.: Veder, 2015, p. 196–201. Обсуждение этого типа воображения отталкивалось от понимания роли ритмического движения в сфере сознательного. Как емко резюмировал Боринг, «вся атмосфера конца XIX столетия благоприятствовала моторным теориям – моторным теориям восприятия пространства и по аналогии моторным теориям восприятия времени. Мюнстерберг положил этот принцип в основу восприятия длительности… И Вундт, и Стэнли Холл считали, что билатеральная симметрия человеческого локомоторного организма создает, особенно при ходьбе, генетическую основу для ритмического восприятия, из чего следует, что двухдольный ритм „естественнее“ трехдольного. Все исследователи обнаружили, что слышимые ритмы, как правило, сопровождаются двигательной акцентуацией», например, притопом (Boring, 1942, p. 586; о ритме см.: Ruckmich, 1913a, b). Дальнейшего изучения заслуживает история кинестетической образности с точки зрения предполагаемых источников временной перцепции (см.: Brain, 2015).

исследования на стыке физиологии и психологии. Особенно показателен в этом отношении вдумчивый, хотя и не лишенный внутренних противоречий, многолетний научный труд Дж. Дж. Гибсона, на который часто ссылаются авторы (например, социальный антрополог Тим Ингольд, весьма далекие от психофизиологии, но интересующиеся проблемами познания[21]. В 1950-х и 1960-х годах, исследуя зрительное восприятие, Гибсон увлекся изучением активного осязания как *«гаптической системы»,* которой дал следующее определение: «Чувствительность индивида к соприкасающейся с его телом окружающей среде в результате использования своего тела» (Gibson, 1966, p. 97; см. также: Wagner, 2016). Он обнаружил прямую связь между гаптической чувствительностью и метафорической составляющей осязания, или «ощущаемым смыслом»: гаптическое чувство – «это перцептивная система, благодаря которой животные и люди *буквально* соприкасаются с окружающей средой», «активное, исследовательское по сути осязание позволяет не только схватить какой-то предмет, но и ухватить его смысл» (Gibson, 1966, p. 97, 123). Гибсон сделал исключительно важное открытие, положив в основание теории смысла движение и активное осязание. Такой подход нашел поддержку у всех, кто изучал культуру движения, поскольку устанавливал внутреннюю связь между эстетическим суждением и телесной жизнью.

Гибсон в полной мере отдавал себе отчет в том, насколько сложны бывают чувство движения и восприятие движения. По этой причине ошибочно было бы пытаться указать какой-то один специфический орган (и даже специфические органы), ответственный за осознание движения.

> «Кинестезия затрагивает все функциональные перцептивные системы. Отличать телесное движение от недвижения слишком важно для организма, чтобы полностью полагаться только на какую-то одну группу рецепторов. Необходимо распознавать множество видов движения. Для тела в целом это суставная кинестезия, для движений черепа – вестибулярная, для движения кожи, зависящего от того, с чем она соприкасается, – кожная, для перцептивных трансформаций поля зрения – зрительная» (Gibson, 1966, p. 111)[22].

---

21 В научной работе Гибсона можно выделить несколько стадий (см.: Reed, 1988). В рамках данного обсуждения нас интересует прежде всего: Gibson, 1966. Тим Ингольд неоднократно указывал на переклички между собственными антропологическими исследованиями восприятия и научной работой Гибсона (Ingold, 2011, 2015; см. также: Noë, 2004).

22 Возможно, это частично объясняет тот факт, что описания движений и примеры гаптической чувствительности разбросаны по всей научной литера-

Это поистине историческое утверждение. Оно позволило Гибсону концептуализировать восприятие как активное *действие* в рамках общей приспособительной настройки организма. (Схожей теоретической линии придерживались упомянутые выше Бергсон и Джеймс.) Коротко говоря, восприятие – это часть деятельности организма как адаптивной системы. Таким образом, Гибсон представляет организм в качестве деятеля, а окружающую среду как некую «возможность» для деятельности, создавая картину *целостного мира,* который неправомерно разделяется в традиционной понятийной сфере на «внутреннюю» (субъективную) осознанность и «внешнее» (объективное) поведение. Так впервые в научный оборот была введена теоретически обоснованная терминология, позволившая адекватно выразить себя всем тем, кто по роду занятий или в силу своих убеждений и ценностей всегда противился навязанной бифуркации – разделению мира на человеческий и природный. Но я несколько забегаю вперед – об этом речь пойдет в заключении.

Физиологи Марк Жаннеро и Ален Бертоз, невролог А. Р. Лурия, психолог-когнитивист Шон Галлахер, такие феноменологи, как Максин Шитс-Джонстон и Жан-Люк Пети, и многие другие ученые возродили и развили моторные теории познания[23]. Как выразился Галлахер, «Тело создает предпосылку для действия. Пожалуй, это еще слабо сказано. Не успеешь опомниться, как твое тело уже действует» (Gallagher, 2005, p. 237)[24]. В этой сравнительно недавней работе (2005) критикуется явный перекос в сторону исследований искусственного интеллекта, наблюдаемый с 1960–1970-х годов, и, напротив, недостаток внимания к изучению телесной обусловленности познания: автор вновь призывает отказаться от заблуждения – анализировать мышление в отрыве от тела как инструмента мышления. Исходным здесь является постулат о воплощенности познания, его неотделимости от тела; более того,

---

туре (см.: Kennedy, 1978; Schiff, Foulke, 1982; Stevens, Green, 1996; Stillman, 2002).

23 Jeannerod, 1985; Berthoz, 2000; Berthoz, Petit, 2008; Luria, 1973; Gallagher, 2005; Sheets-Johnstone, 2011. Научно-популярная книга Лурии на английском языке познакомила западных читателей с идеями Николая Бернштейна, которого в России считают основоположником физиологии двигательного контроля и главным вдохновителем альтернативного теории Павлова направления в области практического познания (приобретения навыков) (см.: Berthoz, 2000, p. 13–17; Сироткина, 2018).

24 О внутриутробном движении: Gallagher, 2005, p. 1; см. также: Gallagher, 2008; Radman, 2012, 2013. Джим Гуд обратил мое внимание как на работу Галлахера, так и на интересные и важные для развития психологии взгляды Дж. Дж. Гибсона.

познание зависит от кинестетического осознания – или, если перевести на язык отношений «сознание–мозг», – от проприоцептивных процессов. Далее, интерес к воплощенному познанию как нельзя лучше согласуется с современной культурой телесного благополучия – отсюда спрос на йогу и другие подобные техники, ибо в этом видится залог гармоничной интеграции души и тела, – и, наконец, с танцем во всех его ипостасях.

В «Учебнике психологии» Титченера раздел о чувстве движения, моторном воображении и познании, состоящий из нескольких рубрик, идет под заголовком «Кинестетические *ощущения*». Множественное число здесь не случайно: тем самым автор признает и подчеркивает сложность явлений, которые нередко сваливали в кучу и трактовали как одно чувство[25]. И это ключевой момент. На протяжении всего XIX века ученые активно обсуждали мышечное *чувство,* что было в принципе неверно. Как выяснилось, правильнее было бы говорить не о чувстве, а о телесной чувствительности, вбирающей в себя и двигательный элемент, о чувствительности, которая не существует отдельно от модальностей осознания, ассоциирующихся с традиционными пятью чувствами и всей сенсорно-моторной жизнью организмов. Но в свое время желание упростить проблему в интересах терминологической ясности и определенности привело к ложной конкретизации кинестетического чувства, точно так же как зачастую оно приводило к неоправданно жесткому размежеванию чувств. Поэтому теперь я перехожу от специализированной истории физиологических и психологических исследований к более широкому культурному освещению чувства движения.

---

25 Titchener, 1909b, p. 160–182. Виктор Анри (Henri, 1899, p. 401ff.) – еще один физиолог, ясно сознававший эту проблему, о чем убедительно свидетельствует перечень его научных публикаций.

ГЛАВА 11
Движение и агентность

> Действительно, понятие «причина и следствие», рассматриваемое психологически, имеет своим источником исключительно такой способ мыслить, который везде и всегда предполагает волю, действующую на волю, – который верит только в живое, а в сущности лишь в «души» (но не в вещи).
>
> *Фридрих Ницше* (2005a, с. 313)

Агентность

Идеал свободы движения всегда был идеалом одновременно телесным и личностным. Движение, а с ним и чувство движения, всегда было и, несомненно, остается чем-то глубоко личным и политичным. В движении люди проявляют свою власть или силу.

В связи с этим пришло время дополнить нашу историю физиологии и психологии чувства движения высказываниями людей об «агентах» вообще и о себе как «агентах» в частности, если под «агентами» понимать активно действующих субъектов. Такой оригинальный поворот задает нашей истории новый вектор, позволяющий исследовать точки соприкосновения между языком самодвижения и тем языком, в котором наше «я» позиционирует себя в качестве агента: взять хотя бы фразу «свобода движения». Потенциально это очень широкая тема, вбирающая в себя и политический аспект, поэтому я вынужден подходить к ней еще более избирательно, чем обычно (оставляя за скобками, скажем, спортивные или политические «движения»[1]).

---

1 Упоминания общественных, культурных и политических «движений» встречаются в литературе начиная с первой половины XIX века, например Оксфордское движение за обновление англиканской церкви, приведшее к появлению англокатолицизма.

В предыдущих главах уже обсуждались такие понятия, как ощущаемая активность, сила и «Дело», в натурфилософии и психологии. В настоящей главе будет продолжен разговор о действии в самодвижении, исходя из следующего базового тезиса: суждение о том, что́ обеспечивает свободу движения, равносильно суждению о том, что́ обеспечивает власть, и, таким образом, это суждение оценочное и политическое. Настоящая глава (как и последующие главы о ходьбе, скалолазании и танце) поможет лучше понять, почему движению уделяется столько внимания.

Успехи физиологических и психологических исследований в области проприоцепции и кинестезии не отменяют важности вопроса о чувстве движения как о чувстве действия. Это особенно отчетливо проявляется в философии жизни, которая зародилась в те же годы, когда начала складываться обновленная научная модель понимания положения тела и самодвижения индивида. Для начала полезно будет прояснить смысл термина «агент» применительно к философии жизни. Это ведет нас к интерпретации связей между философией жизни, понятием силы и ницшеанским представлением о «воле к власти». Надо сказать, что продолжавшиеся на новом этапе отсылки к чувству силы подверглись суровой критике. Сам Ницше, как явствует из эпиграфа к этой главе, полагал, что язык и практика аналогий между силой воли и мировой волей восходит к античному дискурсу о душе. В заключительной части мы коснемся философских взглядов А. Н. Уайтхеда, сформулированных в 1920-е годы и ознаменовавших глубокое переосмысление присущего людям интуитивного ощущения агентности относительно собственных действий и движений. Несмотря на специфическую манеру изложения, которую можно уподобить стилю высоколобых «мандаринов», труды Уайтхеда сделали свое дело и восстановили в правах философию жизни, столь характерную для наблюдавшегося в начале XX века протеста против механистической науки[2]. И тот же Уайтхед, оставаясь неизменно рафинированным и аполитичным ученым, выдвинул реляционную онтологическую концепцию силовых отношений.

Слово «agent» использовалось в английском языке для обозначения движущей силы, отвечающей за ту или иную перемену, начиная с XVII века (см.: Smith, 2014). Подчеркнем, что это слово указывает на ключевую роль некой силы в происходящем событии, а не на материал или способ действия. Душевные порывы, материальные субстанции, живые организмы, ментальные побуждения, люди или институ-

2 Образ академического интеллектуала-мандарина заимствован у Фрица Рингера (Рингер, 2008). Он символизирует априорное признание превосходства европейской рациональной культуры в лице университетской профессуры.

ции (по аналогии с людьми) – все это справедливо считается примерами агентов. Нас интересует вопрос о том месте, какое занимает чувство движения в суждениях людей о собственной субъектности: ощущают ли они себя – и других людей – действительными агентами в определенной ситуации и в целом. Ответ на этот вопрос позволяет судить и о том, где сосредоточена сила.

За последние полвека или около того наметился некоторый сдвиг в употреблении слова «агент» в сторону моральной или политической субъектности, или агентности. В таком случае это понятие лежит исключительно в области человеческого (хотя им пользуются и при анализе поведения животных). Одновременно сохраняется и прежнее значение, согласно которому агентом может называться все, что способно вызвать перемену.

В терминах современной социологии агентность рассматривается как социальный атрибут, то есть как способность, присущая индивиду или институции. Под агентностью понимают такие виды активности, при которых в рамках более или менее принятых норм конкретного общества движение или события происходят по инициативе человека или группы людей – носителей агентности. Признание агентности за индивидом или группой людей позволяет возложить на них ответственность, и в этом состоит механизм атрибуции (см.: Barnes, 2000). Атрибуция – это социальный процесс приписывания силы действия одному человеку или процессу, а силы противодействия – другому человеку или процессу. Осознавание всех видов движения постоянно приводит к социальной атрибуции. Описывая способность к движению или ощущая усилие, связанное с движением и преодолением сопротивления, человек описывает, в сущности, распределение власти[3]. Однако понятийный язык атрибуции агентности возник недавно, во второй половине XX века. Раньше люди обсуждали эти темы в реалистическом ключе – о наличии или отсутствии агента, будь то сила воли, рациональный ум, химический реагент, официальная организация и так далее; обсуждали с точки зрения присутствия или отсутствия силы, способной произвести тот или иной эффект.

Предпринятый Мишелем Фуко анализ власти оказал значительное влияние на исторический подход к проблеме. По утверждению Фуко, «именно в поле отношений силы и следует анализировать механизмы власти» (Фуко, 1996, с. 197). Он не анализировал «отношения силы» в терминах агентности (само это слово не имело для него какой-то особой наполненности), но изучал, как применяется власть в человеческой

3 Обсуждение этой темы в связи с современной «тактильной политикой» см.: Manning, 2007.

жизни и сопутствующих ей областях человеческого знания. «Власть, – заявлял он, – не дается, не обменивается, не возвращается: она применяется, и... существует она только в действии» (Foucault, 1980, p. 89)[4]. Поскольку власть обладает диффузным характером, ее природе чужда централизованная локализация в государственных институциях или индивидуальной воле: «Под властью, мне кажется, следует понимать, прежде всего, множественность отношений силы, которые имманентны области, где они осуществляются, и которые конститутивны для ее организации; понимать игру, которая путем беспрерывных битв и столкновений их трансформирует, усиливает и инвертирует» (Фуко, 1996, с. 192). Мы видим здесь использование знакомого языка силовых взаимодействий, странно напоминающего язык Спенсера (если оставить в стороне в высшей степени оригинальные суждения Фуко о прогрессе). И Спенсер, и Фуко прибегали к языку власти и силы, чтобы легче было перейти к обобщениям, охватывающим все общество в целом; и оба понимали власть как внутренне свойство любых отношений. Насколько мне известно, Фуко не высказывался по поводу феноменологии телесных сил в связи с усилием, кинестезией и движением, хотя такая феноменология впервые была ясно изложена еще в последние десятилетия XVIII и первые десятилетия XIX века – в период, когда закладывались основания ныне существующих наук, о чем на определенном этапе развития своих философских взглядов говорил сам Фуко (см. его рассуждения в книге «Слова и вещи», 1977). Мне остается только добавить, что чувство движения, то есть данные нам в ощущениях отношения силы, сыграло свою роль в формировании современного человека как субъекта знания и арены отношений власти.

Итак, не располагая языком атрибуции, ученые вполне обходились имеющимся научным языком для описания присутствия/отсутствия власти, или силы, в любого рода отношениях. Чувственным знаком такого присутствия или отсутствия служило ощущение способности/неспособности к движению. Это был язык активности, движения и сопротивления.

Чувство жизни

Если пытаться проявить историческую чуткость к опыту восприятия движения–сопротивления и к его роли в понимании людей как аген-

4 О значении мыслей Фуко относительно проявлений власти в повседневной жизни и театрализованной реальности см., например: Loxley, 2007, p. 121–122.

тов, следует несколько иначе взглянуть на так называемую философию жизни, занимавшую столь видное место в европейской культуре в конце XIX века и в годы перед Первой мировой войной. Противники этого философского течения, во все времена критикуя его как с естественнонаучных, так и с философских позиций за недопустимую размытость категорий, обилие антинаучных утверждений и утопические фантазии, считали, что оно не заслуживает серьезного внимания. Однако от этого оно не становилось менее привлекательным для самой широкой аудитории. В данном разделе будет показана связь между чувством жизни, чувством себя-как-агента и чувством движения. И наиболее ценным источником здесь, несомненно, являются сочинения Ницше. Затем я коснусь основных положений критики, в том числе обвинения в антропоморфизме.

Широкий положительный отклик на философию жизни объясняется естественной тягой людей к теории, которая стремится вывести все человеческое понимание из характера самой жизни. Примечательно, что эта философия не признавала узкоспециализированного развития биологических наук (см.: Schnädelbach, 2009, ch. 5). Если согласиться с тем, что термин «жизнь» был не самым удачным, нельзя не признать, что он был (и остается) резонансным. Как и декларация «жизнь – это движение».

В начале XX века еще было немало религиозно-идеалистических философов, готовых использовать язык прежней эпохи и отстаивать свою веру в то, что природный мир и история человечества устремлены к предзаданной высшей цели. Так, Джеймс Уорд, ведущий английский критик эмпирической психологии Бэна, увековечил язык (сопоставимый с языком Мен де Бирана), связав понятие каузальности, во-первых, с интуицией активного «я», а во-вторых, с чувственным опытом сопротивления. Поскольку сознательные субъекты демонстрируют своими действиями «имманентную эффективность и целеустремленность» и поскольку это согласуется с эффективностью и целесообразностью мироздания, то, по Уорду, деятельность Божества постижима (Ward, 1911, p. 275)[5]. Мир виделся ему устремленным ко все большей полноте жизни с опорой на долгую традицию – в качестве современного философского авторитета был признан Лейбниц, – с признанием онтологического статуса активного стремления к совершенству (целесообразной силы) в познании и поведении. Уорд отлично знал, что в механике «сила» выражается математической функцией. Но формальная механика опери-

5 Фредерик Темпл (впоследствии архиепископ Кентерберийский) также говорил (Temple, 1884, p. 25–26), что идея причины начинается там, где причиной движения служит воля.

рует абстрактной, а не реальной каузальностью; для понимания реальной каузальности точкой отсчета должна быть интуиция, «особенности той стороны жизни и разума, которая *prima facie* является по существу телеологической» (Ward, 1899, vol. 2, p. 209)[6].

Другой профессор философии, Вильгельм Вундт, тоже исповедовал метафизику активности, правда, без откровенно религиозного уклона. Хотя Вундта считают основателем научной психологии, его психологические воззрения вписаны в контекст философской системы. В психологии он придерживался разработанной им теории волюнтаризма, согласно которой осознание есть проявление психической активности (Araujo, 2016, p. 202–207). Отрицая вслед за Кантом познаваемость «объективно существующего» мира, Вундт утверждал, что единственно познаваемым следует признать активность. Такое осознавание само по себе не тождественно осознанию чувства движения, здесь речь идет скорее об осознанной интуиции активности. Как бы то ни было, на протяжении многих лет Вундт повторял, что существует интуитивное осознание двигательной активности, которое коррелирует с инициацией моторного акта и возникающим в результате чувством движения («ощущением иннервации»).

Идеализм Уорда и иже с ним был не чем иным, как формально-академическим способом выражения широко распространенной веры или надежды на то, что некое целеполагающее начало незримо присутствует в природе, эволюции и истории человечества. Эта вера принимала разнообразные формы. В годы, предшествовавшие Первой мировой войне, Бергсон вызвал небывалый энтузиазм во Франции, Бельгии и Северной Америке своей философской теорией, рисующей стремление к полноте одухотворенного бытия (Burwick, Douglass, 1992). Немалый энтузиазм вызывали и «ламаркистские» эволюционные теории, опять-таки в силу того, что одной из причин наследственных изменений называли волевое усилие (стремление), а если так, то человеческие чаяния можно встроить в эволюционный процесс, ведь при таком понимании индивидуальное действие становится «агентом» будущего (см.: Bowler, 1983). В невероятно популярных сочинениях Эрнста Геккеля об эволюционной природе развития описывалась и психическая сторона материи, присутствующая уже в протоплазме и действующая во благо прогресса. Из этих идей возникла философия монизма, которая, в свою очередь, привела к созданию Немецкого союза монистов, социально-политического движения во главе с Геккелем для пропаганды естественно-научной теории всеединства мира. Вильгельм Ост-

6 О силе в механике: Ward, 1899, vol. 1, p. 60–63.

вальд, один из активистов движения, разработал монистическую философию энергетизма.

Интуитивное осознание чувства движения «внутри» себя, соотносящегося, но не совпадающего с периферийным кинестетическим чувством, занимало видное место в подобных учениях. Отсылки к интуиции подразумевали присутствие психической силы, или энергии, иначе говоря, «жизненных сил». Считалось, что признание таких сил восходит к неким древним, «примитивным» и универсальным представлениям. Излагая свою концепцию психической энергии, понимаемую в терминах динамических отношений внутри самой психики (а не в терминах физической науки), К. Г. Юнг заключает: «Почти повсеместная распространенность примитивного представления об энергии – несомненное свидетельство того, что даже на ранних уровнях сознания человек испытывал потребность представить сознаваемый им динамизм психических событий в конкретной форме» (Юнг, 2008a, с. 82). Юнг говорит о «примитивности» сознаваемого динамизма и провозглашает недопустимость здесь механистического подхода, почти как если бы речь шла о некоей кантовской категории.

«Жизненная сила» стала расхожим понятием и достигла даже театральных подмостков, например в спектакле по пьесе Бернарда Шоу «Назад к Мафусаилу» (впервые поставленной в США в 1922 году). В этой пьесе аллегорически представлены разные ступени эволюции жизненной силы – процесс, в ходе которого «индивид преходящ, род бессмертен». В заключительном монологе Лилит (как персонификация жизненной силы) провозглашает:

> «Я привнесла жизнь в водоворот энергии, я заставила врага моего, материю, покориться живой душе. Но, превратив врага жизни в ее раба, я сделала его господином жизни, потому что этим кончается всякое рабство, и теперь я увижу, как раб получит свободу, враг примирится, водоворот станет жизнью и материя исчезнет» (Шоу, 1980, т. 5, с. 308)[7].

Словно иллюстрируя гегелевскую диалектику, автор рисует картину зарождающегося единства бытия и одновременного усиления его антипода вкупе с пылким желанием возродить изначальную чистоту – саму жизнь. В те же годы (1921), когда Шоу писал свою пьесу, Иоганнес Иттон, преподававший в веймарской художественной школе Баухаус вводный курс, заставлял студентов упражнять кисти рук и пальцы, чтобы раз-

7 Сборнику пьес, в числе которых был и «Мафусаил», Шоу предпослал предисловие под заголовком «Полвека безверия», имея в виду не упадок религии, а отрицание сил природы.

вить в себе ощущение «естественных ритмов». Он был убежден, что понимание выразительности формы, как и понимание самой жизни, начинается с ощущения движения:

> «Воспринять форму – значит прочувствовать ее, а прочувствовать – значит придать форму. Легчайший душевный трепет есть форма, излучающая движение. Все живое проявляет себя посредством движения. Все пребывает в движении, ничто не мертво. В противном случае оно просто не могло бы существовать» (Itten, 2003, p. 305; цит. также: Brain, 2008, p. 412).

Таким образом, в основе художественного образования лежит принцип тождественности движения и жизни. Для Иттена сознавать движение – это первое необходимое условие осознания бытия. Ему вторит художник Александр Шевченко: «Жизнь без движения – ничто» (Шевченко, 1989, с. 56).

В языке философии жизни, уравнивавшей силы и причины, концепция живых существ как агентов стала основополагающей для понимания жизни[8]. Говорить о силе так, как если бы речь шла о каузальном агенте, стало общим местом в популярной биологической литературе, например, в сочинениях Уилфреда Троттера о «стадном инстинкте» или в работах Альфреда Адлера о целесообразности бессознательного[9]. Это сблизило понятие жизненной силы с идеей инстинкта, и эволюционная психология и социология конца XIX–начала XX вв. пропитана идеей инстинкта, который стал мостом между научной и популярной биологией. Люди прониклись уверенностью, что их воплощенная жизнь, как и весь порядок вещей, подчинена некоему общему замыслу.

Если обратиться к Бергсону, то его язык заметно перекликался с прежним языком натурфилософии, в котором целесообразные действующие силы выступали в виде материальных отношений. В его мировоззрении вновь нашлось место активному началу, постигаемому через осознание движения – сопротивления. Вот как он объясняет это своим читателям:

> «Интеллект работает над тяжелой работой, как вол, который тянет плуг, и он чувствует напряжение мускулов и движение крови, тяжесть плуга и сопротивление почвы: функцией человеческого ин-

---

8 Например, биолог Дарси У. Томпсон считал, что в механических интерпретациях «силы» выступают концептуальными проводниками (медиаторами) телеологии (см.: Esposito, 2014, p. 97–98).

9 См.: Swanson, 2014. О целеполагании как ведущей характеристике психических процессов у Адлера см.: Элленбергер, 2018.

теллекта является познание наших действий, соприкосновение с действительностью и переживание ее, но только в той мере, в какой это нужно для выполняемого дела, для проводимой борозды» (Бергсон, 1913, с. 169)[10].

Бергсон, как мы видим, любил говорить красиво. Однако его современники, высокоинтеллектуальные и не очень, на практике развивавшие новаторские подходы к танцу, стремились *зримо воплотить* эти силы: для них чувствительность к движению означала возможность острее и полнее ощутить жизнь, а не просто была поводом облечь в слова некое знание о жизни. Позже Поль Валери скажет, что танец рожден самой жизнью (Valéry, 1964, p. 198), а еще позже, в 1953 году, Сьюзен К. Лангер представит танец как воображаемую или реальную игру «жизненной силы» (Langer, 1953, p. 175–176)[11].

Ф. Ницше и философия жизни

Как бы ни пыталась физическая наука навести строгий порядок в использовании понятий и терминов, она не могла регламентировать язык за пределами собственного контекста. В научно-популярной сфере «сила» по-прежнему выступала в связке с субъективным осознанием действия, с волей, целесообразностью и некоей общей энергией, или движущей силой, то есть со всем тем, что, по утверждению ученых, дано нам в двигательных ощущениях. Об этом, как и о многом другом, Ницше был хорошо осведомлен и серьезно размышлял.

Для многих читателей пред- и послевоенного поколения (имеется в виду Первая мировая война) Ницше был апостолом философии жизни[12]. Старательный ученик Шопенгауэра и, как всякий образованный немец, почитатель Гёте, Ницше выдвинул понятие воли (стремления) к действию, призванное дать бой как христианству, так и всей прежней науке. Отлив свою мысль в чеканную формулу «воля к власти», он нашел способ характеризовать внутреннюю активность отношений – *всех*

10 Цит. также в: Moore, 2002, p. 69. Сэнфорд Шварц описывает повальное увлечение Бергсоном, с легкой руки которого повсеместно распространился «кошмар детерминизма» (Schwartz, 1992, p. 288, цитата из Т. Э. Хьюма) благодаря «параллельным процессам одухотворения биологии и биологизации духа» (ibid., p. 298).

11 См. подборку цитат по теории танца, включающую вышеприведенные: Copeland, Cohen, 1983.

12 О его влиянии в Великобритании см.: Thatcher, 1970; в России: Clowes, 1988.

вообще отношений, а не только «внешних» производственных и политических отношений, возникающих в результате применения людьми силы, которая направлена на материальный мир или на себе подобных[13]. Ницшеанской формулировкой «воля к власти» так долго злоупотребляли, что она изрядно потускнела, однако так было не всегда. Ницше реартикулировал язык силы, с тем чтобы передовые люди, которые отвечают критериям «нового человека», могли бы жить при свете истины. «Жизнь, – писал он, – можно было бы определить как продолжающуюся форму *процесса установления сил,* когда разные противоборствующие стороны растут неравномерно» (Ницше, 2012а, июнь-июль 1885, с. 36). Кстати, он читал и Бошковича, и Роберта Майера, так что история концепции силы была ему известна[14]. Таким образом, можно говорить о некоторых элементах преемственности между натурфилософией XVIII века, о которой рассказывалось в предыдущих главах, и учением самого знаменитого мыслителя-«модерниста». Другим связующим звеном с прежней философской традицией отчасти стал Гартман (также ссылавшийся на Бошковича). Жиль Делёз в своей фундаментальной монографии о Ницше обходит эту традицию молчанием, однако признает определенные параллели между понятием «воли к власти» у Ницше и силы, имманентной самой материи, у Спинозы (Deleuze, 1993, p. 39–72). Впрочем, для Ницше именно *«воля* к власти» дифференцирует и индивидуализирует власть, наделяющую любое проявление силы большей или меньшей ценностью по сравнению с другими.

> «Триумфальное понятие „сила“, с помощью которого физики создали бога и мир, нуждается в дополнении: ему нужно придать внутренний мир, который я называю „волей к власти“, то есть неутолимым желанием проявления власти или применением, использованием власти как творческого импульса и т. д. <...> Тут ничто не поможет: необходимо все движения, все „явления“, все „законы“ воспринимать только как симптомы внутреннего процесса и до конца использовать аналогию с человеком» (Ницше, 2012а, июнь – июль 1885, 36).

Очевидно, что неправомерно выстраивать интерпретацию философии Ницше на основании незавершенного исследования, которое было реконструировано редакторами уже после смерти автора по записям

13 Здесь я опираюсь на язык «внутренних» и «внешних» отношений, о которых речь шла выше в связи с учением Маркса и понятием «Дела».

14 См.: Brobjer, 2004; см. также: Ницше, 2012б, § 12. По наблюдению Кейт Стердж, переводчицы Ницше (Nietzsche, 2003, p. xli), он использовал слово «Kraft» применительно как к физической силе, так и к психологической, волевой способности.

в его рабочих тетрадях и вышло в свет под названием «Воля к власти». Тем не менее, позволим себе процитировать их, чтобы показать, как Ницше относился к вытеснению механистической наукой рационального познания, которое, как и всякое вообще познание, согласно его теории, коренится в желании (влечении). Мишенью Ницше был хваленый натурализм его времени. В записи, сделанной, напомним, для себя, он перечисляет успехи – они же недостатки – натурализма:

> «Успех детерминизма, генеалогического выведения считавшихся прежде абсолютными обязательств, учение о среде и приспособлении, сведение воли к рефлекторным движениям, отрицание воли как „действующей причины", наконец – полное изменение смысла: воли налицо так мало, что самое слово становится свободным и может быть употреблено для обозначения чего-либо другого. Дальнейшие теории; учение об объективности, о „бесстрастном" созерцании, как единственном пути к истине, – также и к красоте... механичность, обезличивающая косность механистичного процесса; мнимый „натурализм", нетипичность избирающего, судящего, истолковывающего субъекта как принцип» (Ницше, 2005а, с. 76).

Ницше приходит к выводу: натурализм в естественных науках, истории, искусствоведении выявил лишь то, что моральное обязательство, целеустремленность, эстетическая оценка и тому подобное не имеют основания в объективном факте. Многие критики-идеалисты говорили то же самое. Только у Ницше определенно не было намерения обнажать детерминизм и механистичность естественных и общественных наук, истории и эстетики для того, чтобы повернуть вспять – к прежней концепции силы как проводника воли духа. По крайней мере, в приведенной заметке он выражает надежду на то, что «учение об объективности» восстановит слово «воля» в его правах и оно будет использоваться в значении «воля к власти». Мне представляется, что его «воля» по смыслу близка к натурфилософской «силе», о которой говорилось выше. Точно так же как британские ученые, писавшие о «действующей» причинности, Ницше считал, что осознание неизменного, «правильного» следования одного явления за другим говорит о существовании не просто инвариантных отношений, но *отношений власти*. Он также возводил понятие силы к феноменальному осознанию активности, воли в производимом действии, ощущения воли в движении и сопротивлении. Ницше записал: «Без намеренности мы не можем мыслить притяжения. Волю завладеть какой-нибудь вещью или бороться против ее власти и ее отталкивать – это мы „понимаем"; это было бы толкование, которым мы могли бы воспользоваться» (Ницше, 2005а, с. 347).

Отношения вещей в природе, писал он, есть отношения власти, а человеческое знание о власти неизбежно означает знание о том, как пользоваться вещами, знание о «воле к власти».

Ницше отвергал аналогичный аргумент, связывающий природную причинность с человеческой волей или жизненной силой. «Вера в причинность восходит к вере в то, что тот, кто действует, – это я, восходит к отделению „души“ от ее деятельности. Вот оно, древнейшее суеверие!» (Ницше, 2012а, с. 18, осень 1885–весна 1886, с. 1). Обобщая, можно сказать, что он полностью отвергал расхожее представление о причинности: для Ницше нет ни причин, ни следствий в обыденном смысле, а есть только внутренние отношения власти. Что в действительности имеет место, так это власть в ее темпоральном бытии. «Этот мир – чудовищная сила без начала и конца, твердая и прочная, как железо... границами ей служит окружающее „Ничто“» (Ницше, 2012а, июнь–июль 1885, с. 38). И так называемые действующие причины следует понимать как отношения власти. Когда говорят о следствии (воздействии) неких состояний, то имеют в виду положение, которое складывается «в зависимости от меры сил» каждого из этих состояний (Ницше, 2005а, с. 349). Следуя в данном вопросе по стопам Шопенгауэра, Ницше считал, что осознание силы привело к ложной вере в индивидуальную волю как ипостась власти. Но такая вера овеществляет власть в качестве психологической причины, тогда как доброкачественный индивид у Ницше, в конечном счете, – не причина, а утвердитель (см. анализ: Арендт, 2013). Если же обратиться к тому, что люди обыкновенно зовут волей, то это собирательное название для множества «чувств», в том числе и мускульного (Ницше, 2012б, с. 29).

Политический регистр был чужд Ницше, и, когда ему случалось коснуться вопросов политики, в его тоне звучала презрительная насмешка. В сущности, это тоже была своего рода политическая практика, и довольно опасная в свете того, что он пародировал те самые фигуры речи (в основном насчет «борьбы» и «войны»), которые всерьез использовали те, кто специализировался на политическом регистре. Но в целом посыл его сочинений был жизнеутверждающим. Так их и воспринимали его современники – а затем и поколение читателей 1960-х годов. Он облек в слова внутреннюю потребность всех тех, что хотел играть активную роль в жизни, быть «агентом». Он провозгласил политическую, моральную и эстетическую ценность *индивидуальной* активности, преодолевающей сопротивление и даже упивающейся сопротивлением как возможностью показать свою силу.

> «Та степень сопротивления, которую надо преодолевать постоянно, чтобы оставаться наверху, и есть мера свободы, как для отдель-

ного человека, так и для обществ; а именно свобода, приложенная как позитивная власть, как воля к власти. <...> Это отнюдь не малое преимущество – иметь над собой сотню дамокловых мечей: благодаря этому научаешься танцевать, осваиваешь „свободу передвижения“» (Ницше, 2005а, с. 416).

«Свобода передвижения» – вот где слились воедино чувство движения и политика. Ницше выразительно описал, как чувство свободы движения произрастает из «внутренних» отношений. В этой проекции чувство движения – и впрямь чувство жизни.

Процитированный фрагмент понятен и без глубокого погружения в научный спор о том, чего, например, больше в философии Ницше – метафизики или психологии – и насколько он доверял данным физиологии и эволюционной биологии[15]. Добавлю только, что выражение «воля к власти» сопряжено с важнейшим принципом существования бытия в «Деле» – с движением. Разумеется, психологическая интерпретация напрашивалась здесь сама собой – интерпретация, сводившая порой все сказанное Ницше к постулатам об инстинктивных влечениях, свойственных природе человека. Подобная психобиологическая редукция чувства движения была типична для разных теорий в рамках философии жизни как раз в то время, когда все зачитывались сочинениями Ницше. Однако толковать Ницше исключительно в таком плане – означает игнорировать его перспективизм (Nehamas, 1985). Речь идет о его общей философской установке, согласно которой всякое активное, волевое действие предполагает вполне определенную (такую, а не другую) точку зрения, или «перспективное» видение в системе «внутренних отношений» бытия.

В одном из ранних неопубликованных эссе Ницше дал уничижительное определение истинам: это «метафоры, которые уже истрепались и стали чувственно бессильными» (Ницше, 2013, с. 440). Беспокоясь о сохранении «чувственной силы» слов, Ницше то и дело обращается к языку танца. Любуясь Заратустрой, он говорит: «Не потому ли и идет он, точно танцует?» (Ницше, 2007, с. 12). А воспевая силу жизни, восклицает: «И пусть будет потерян для нас тот день, когда ни разу не танцевали мы! И пусть ложной назовется у нас всякая истина, в которой не было смеха!» (Ницше, 2007, с. 215). Язык танца, язык смеха, «прео-

---

15 Грегори Мур и Томас Бробджер (Moore, 2002; Moore, Brobjer, 2004) продемонстрировали, что Ницше прекрасно ориентировался в литературе по биологии и что его биологический язык не чужд ни буквальности, ни метафоричности. Отношения между этими регистрами представляют одну из главных проблем для интерпретаторов.

долевающий» субъектно-объектное разделение, встроенное в теорию научного знания, создавал язык, достойный «сверхчеловека». В образе Заратустры читатель мог уловить нечто любопытное: танцующий не наблюдает мир – он и есть мир. «Чувствующее» осязание и движение есть не что иное, как отношения власти.

Еще одним апологетом «Дела» был современник Ницше Уильям Джеймс, уже знакомый нам критик теории «чувства воли, мышц и силы». То значение, которое Джеймс придавал свободе воли, первоначально объяснялось тем, что эта идея помогла ему разрешить собственный душевный кризис и ответить на вопрос, стоит ли жить. О наступившем переломе свидетельствует знаменитая запись в его дневнике: «Моим первым актом свободной воли будет решение верить в свободную волю» (James, «Diary», 30 April 1870, цит. по: Myers, 1986, p. 389). Нельзя не увидеть в этом убедительный пример действенности индивидуальной жизненной силы. Через несколько десятилетий в своей известной лекции «Воля к вере» (1896) он предложил моральное и психологическое – в противоположность физиологическому – толкование чувства активности, отделив его от мышечного чувства (James, 2000). Если Джеймс выступал критиком теории особого эпистемологического статуса мышечного чувства и тем более утверждений, будто бы это чувство сопутствует центральной иннервации движения в головном мозге, то из этого вовсе не следует, что он отвергал также осознание активности в психологической сфере. Мало того, «опыту активности» он посвятил свое президентское обращение к Американской психологической ассоциации, которое, надо думать, его коллегам непросто было воспринять на слух: прочитанная им лекция ясно показывает, насколько далеко он отошел от сугубо эмпирических, экспериментальных исследований в поисках ответов на интересующие его вопросы. По мнению Джеймса, примеры каузальности указывают на продолжительность процесса осознания, а не на дискретное восприятие череды явлений, сменяющих друг друга во времени и пространстве. «Если в бытии действительно имеют место созидательные активности, тогда с точки зрения радикального эмпиризма где-то осуществляется их непосредственное пребывание. Тогда где-то одно „что“ и другое „на что“ действующей каузальности дается в опыте неразрывно» (James, 1912, p. 183). Для философа важно не «пытаться разрешить конкретные вопросы локализации действенности в этом мире», но принимать ее такой, как мы ее чувствуем (ibid., p. 186). По Джеймсу, исследование восприятия каузальности указывает на функциональную встроенность наблюдателя в мир, а не на ту или иную последовательность объектов.

Как у Ницше, так и у Джеймса, чувство воли к осуществлению движения и чувство осуществленного движения, прежде рассматриваемые в тесной взаимосвязи, начали все больше расходиться по разным сферам интеллектуальной проблематики, хотя вера в реальность и ценность индивида как агента выступала против такого разделения.

Критика

Многие философы и ученые считали язык жизненных сил неприемлемым, безнадежно невнятным, неспособным выступать в качестве языка формального знания. А переход от субъективного осознания действия и движения к более широким обобщениям относительно действия и движения в окружающем мире осуждали как вредный антропоморфизм. Для науки того времени подобный антропоморфизм был сродни суеверию. Вот как, например, отзывался немецкий физиолог Макс Ферворн о попытках провести аналогию между человеческим субъективным опытом движения и событиями в природном мире: «Здесь налицо антропоморфический перенос человеческого *волевого* действия, приводящего в движение мускулы, на неживую природу» (Verworn, 1913, p. 20). С его точки зрения, причины следует трактовать как условия, а не силы; каузальное утверждение есть указание на фактор, необходимый для того, чтобы нечто произошло.

Философы-позитивисты Мах и Пирсон, писавшие в эпоху популярности философии жизни, высказались более чем определенно: бытующее и в любительских подходах к науке, и в идеалистической философии понимание силы как каузального агента лишний раз убеждает в досадной живучести «примитивных» способов мышления (Пирсон, 1911). Заметим, что само слово «примитивный» вошло в обиход для описания так называемых начальных стадий эволюции человечества[16]. Позже оно превратилось в клише, подразумевающее веру в силу как способность к «выживанию» (термин антрополога Э. Б. Тайлора) — веру, свойственную «примитивному сознанию», которое проецирует субъективные переживания на природные явления[17]. К примеру, Мах писал:

---

16 Kuklick, 1991; Kuper, 1988. А. О. Лавджой (Lovejoy, 1906) считал, что такие понятия, как *сила* или *мана*, связаны с квазирациональными способами, посредством которых люди пытались войти в контакт с мировой энергией и получить сверхъестественные способности.

17 «Классическая» теория анимизма, заложившая фундамент для антропологии религии, была разработана Эдвардом Б. Тайлором в его «Первобытной культуре» (см.: Tylor, 1871, vol. 1, p. 384–387). Современную психологию

«Конечно, дикарь не станет ломать себе головы над своими собственными произвольными движениями, которые ему кажутся естественными и сами собой понятными. Увидев же в природе неожиданные, странные движения, он инстинктивно проводит аналогию между ними и своими собственными» (Мах, 2005, с. 114). Таким образом, чувство движения уподобляется животной способности, служащей «примитивным» источником веры в определенный характер природных перемен. Отвергая «примитивные представления» и одновременно утверждая, что формальная механика страдает непоследовательностью, Мах пишет историко-критический очерк развития механики, где резко критикует ньютоновские концепции пространства и времени. (Эта книга произвела сильное впечатление на Эйнштейна.) Мах призывал навсегда избавить физику от пережитков «примитивного» мышления вроде пространства, времени и субстанциальной (первичной) силы. У нас не может быть знания, которое выходит за пределы экономно упорядоченных суждений, выражающих взаимоотношения чувственных элементов, этих «кирпичиков» феноменального мира, убеждал он[18].

Мах настаивал на том, что слово «сила» означает в механике математическую функцию, и только. «Всё, что нам может быть желательно знать, дается нам решением задачи математической формы, определением функциональной зависимости чувственных элементов друг от друга. Раз нам известна эта зависимость, знание „действительности“ исчерпано» (Мах, 2005, с. 300)[19]. Что касается причин и следствий, то это переменные величины, возникающие во временной последовательности; закономерности отношений между этими переменными, выраженные в самой простой, количественной форме, и составляют научное знание. Широкая притягательность понятия силы как причины, а также представление о ее «примитивности» связаны, по мнению Маха, с присущей человеку потребностью воображать концептуальные инструменты освоения мира. Однако Шопенгауэр, а еще раньше буддизм показали ошибочность попыток принимать мнимое за действительное (Blackmore, 1972, p. 286–299).

Тема антропоморфизма заслуживает пристального внимания. Как заметил Ницше, в силу того, что человек есть субъект познающий и на-

---

Тайлор считал научной формой мышления, пришедшей на смену анимизму.

18 Мах предпочитал пользоваться термином «элементы», а не «ощущения», поскольку последние, по его мысли, увековечивают веру в «химеру» – наблюдающий разум.

19 О вкладе Маха в механику см.: Blackmore, 1972, p. 90–104.

блюдающий, все наше знание в известном смысле антропоцентрично. Временами, однако, ученые — и позитивисты, и рационалисты — строили свои рассуждения таким образом, словно допускали возможность некой богоподобной позиции, которая позволяет конструировать познание независимо от познающего субъекта. Всякую попытку включить познающего субъекта в структуру познания они тут же объявляют антропоморфизмом. Между тем эпистемологический вопрос об отношении познающего субъекта к познанию — это одно, а тип мышления, при котором происходит перенос на природу человеческого образа и способа действия, — это совсем другое. Да, если философ принимает за точку отсчета или основу познания наше «я» или наш язык, то он идет по пути, когда представления о людях или о языке людей (или об отражении людей в языке) неизбежно накладываются на природу. Долгая история теорий силы хорошо иллюстрирует сложность проблемы. Скажем, для Мен де Бирана источником нашего понятия о причинности в природе действительно служит неопосредованная апперцепция, или осознание, действующей силы — воли. Обозначив таким образом необходимую основу познания, Биран тем не менее осмотрительно разграничивал наши представления о причинности и природную причинность как таковую. В свою очередь, Ницше отвергал Бираново понимание субъективного «я», считая его в числе прочего языковой условностью. Сам по себе антропоморфизм его не интересовал, скорее, он выступал противником того «я», от которого отталкивался Биран в своих рассуждениях и на базе которого строились антропоморфические теории. Ницше охотно прибегал к метафорам силы — вспомним хотя бы «волю к власти», но это ни в коем случае не указывает на его антропоморфизм, по крайней мере, в общепринятом смысле слова.

В то же самое время, когда Мах разоблачал «примитивное» мышление, логики вроде Готлоба Фреге и Бертрана Рассела, неокантианцы и «абсолютные идеалисты» обрушились на недопустимую, по их мнению, практику смешивать постулаты о рациональной ценности знания с постулатами об эмпирическом процессе познания. Такой подход был потенциально чреват полным отказом от сложившейся традиции обсуждать чувство движения в связи с познанием реальности. Надо сказать, среди философов уже были те, кто считал прежние теории, увязывавшие чувство движения с «действующей» силой, концептуально несостоятельными. Так, Ф. Г. Брэдли осмысляет действие в неогегельянском духе — как самореализацию самосоотнесенного абсолюта, или абсолютного разума, а вовсе не как психологический феномен. Он вообще беспощаден к психологизму в философии — к аргументации, исходящей из веры в непреложность опыта воления или активности, к аргумента-

ции, истоки которой он видел в учениях Э. фон Гартмана, Шопенгауэра и их предшественников. Подобный образ мыслей, писал он, попросту демонстрирует «некритическую попытку забавляться с непознанным» (Bradley, 1893, p. 483). «Сила, энергия, власть, активность — этими словами слишком часто бросаются без ясного их понимания» (Bradley, 1893, p. 63)[20]. Брэдли категорически не принимал выдвигаемые Бэном, Спенсером и другими теории познания, постулировавшие принцип эмпирической достоверности, главной его мишенью было «чувство силы»: «В изначальном опыте нет ничего похожего на активность, не говоря уже о сопротивлении» (Bradley, 1893, p. 116; см.: Den Otter, 1996, p. 64–72). Он в пух и прах разнес тезис о том, что данное в опыте сопротивление может играть уникальную роль в манифестации реальности. Но что касается общего чувства тела (коэнестезии), то в нем Брэдли готов был видеть осознание того рода, когда от него невозможно отделить идею самости, и он с большим удовлетворением привел в пример себя самого — свой собственный опыт такого осознания.

> «По моему мнению, не только возможно, но и в высшей степени вероятно, что в каждом из нас, в ощущаемой нами потаенной сердцевине себя, есть элементы, которые никогда не становятся объектами и которые практически не могут быть ими. Вполне вероятно, что в нашей коэнестезии есть особенности настолько глубинные, что нам никогда не удается их отделить; строго говоря, их ни при каких условиях нельзя обозначить как наше не-Я» (Bradley, 1893, p. 92–93).

Насколько я понимаю, эта же мысль подспудно присутствует в рассуждениях Старобинского и Хеллер-Роузена, предпочитающих в своих исторических очерках о воплощенном чувстве «реального» описывать телесные чувства вообще, а не чувство движения в частности. Центральный аргумент этих исторических обзоров можно свести к следующему: эмпирическим источником нашего понятия о реальности служит само воплощение, проявляющее себя в каждом аспекте психической жизни, а не то или иное специфическое чувство движения.

Будучи идеалистом, Брэдли противопоставлял также логический анализ причинности эмпирическому: причинность — это вопрос отношений между высказываниями, которые справедливы в рамках анализа мира, но это не вопрос отношений между идеями, которые порождены ощущениями. Таким образом, в последние десятилетия XIX века, по крайней мере, судя по состоянию дел в академической среде, нити,

20 Он также отвергал как «предмет, который неприлично даже обсуждать, гипотетическое откровение реальности в «я» под видом силы или воли» (Bradley, 1893, p. 114).

связывавшие теорию познания, веру в реальную каузальную агентность и чувство движения, настолько ослабели, что все стало разваливаться. Когда-то Биран записал в своем дневнике: «Мы существуем в качестве «я», то есть в качестве индивидуума, только благодаря [себе как] *причине;* и, следовательно, вполне естественно предположить, что мы не способны помыслить, или осознать вне себя, ничего, кроме отмеченного тем же самым качеством» (Maine de Biran, 1954–1957, t. 1, p. 227). Всего семьдесят-восемьдесят лет спустя многим ученым и философам это утверждение казалось уже анахронизмом.

С точки зрения Уильяма Джеймса, на которую мы ссылались в восьмой главе, наука, если она действительно хочет достичь объективности и распрощаться с антропоморфизмом, перво-наперво должна отказаться от языка «силы». При этом важно понимать, что, когда Джеймс призывал «вымести» из научного обихода всякое упоминание силы, речь шла не просто о дежурной оздоровительной чистке, призванной несколько упорядочить и конкретизировать понятийный ряд. Это была настоящая атака на весь прежний способ мышления, утверждавший индивидуальную агентность в форме воли и божественную агентность в форме активных, действующих сил. Двести лет подряд философы развивали аналогию между агентностью человеческой и божественной, увязывая эти понятия с чувственным познанием движения и жизни в мироустройстве. Эта атака подрывала основы всех прежних представлений и ставила под угрозу саму надежду когда-либо непосредственно ощутить, *узнать* активное присутствие Бога, или, выражаясь иначе, жизненной силы.

Утверждение, что наука может констатировать только знание «постоянного узла», имело далеко идущие последствия. Правда, религиозные философы по-прежнему возражали против такого взгляда на причинность, хотя теперь они старались не вступать с наукой в прямую конфронтацию. Историки-богословы по традиции читали так называемые Бэмптонские лекции в Оксфорде; в 1884 году этой чести удостоился Фредерик Тепмл, епископ Эксетерский, сознававший важность момента для поиска компромисса между британской наукой и религией. Но, в сущности, Темпл лишь воспроизвел старый тезис о том, что «в конечном счете идея причинности несет на себе родовые следы», ибо истоки ее – в способности людей производить телесные движения (Temple, 1884, p. 25). Далее он развил эту мысль таким образом: «И религия, и наука начинаются с проявления воли человека. Для науки воля есть первейший пример силы, есть источник самого понятия причины... А для религии воля есть проводник Божественного повеления» (Temple, 1884, p. 69). Христианин верит в свободу воли, в свободу «повиноваться долгу вопреки наклонности, игнорировать единооб-

разие природы во имя высшего единообразия Нравственного Закона» (Temple, 1884, p. 90). В общем высказывания Темпла не сильно отличаются от идей полувековой давности. Он не пожелал углубляться в этот вопрос и не выразил своего мнения относительно вероятности субъективных корней понятия причины в чувстве движения. Однако другие философы копнули глубже, невзирая, а точнее, в ответ на критику представления о том, что чувство себя-как-агента является источником знания о каузальных отношениях.

А. Н. Уайтхед

Философское возражение против антропоморфического понимания причинности, исходящее из субъективной природы чувства движения, возражение против слияния (конфляции) эпистемологического и психологического аспектов, несомненно, было услышано. Однако оно повлекло за собой и существенное переосмысление в плане метафизики — дело не ограничилось тем, что прежние представления об активной, действующей силе были отправлены на свалку истории. Я проиллюстрирую это примерами из работ Альфреда Норта Уайтхеда. Хочется надеяться, что изложенная здесь история чувства движения служит подобающим интеллектуальным фоном для осознания выдающейся роли этого философа. Хотя чувство движения никогда не было для него приоритетным вопросом, он настойчиво доказывал, что наше каждодневное осознание каузальной связи, которое прежняя традиция относила на счет чувства движения, есть достоверная интуиция «реального». Существует, по его выражению, «согласованность между имеющимся фактом и тем, что непосредственно ему предшествовало», между настоящим и прошлым, между действием и обстоятельствами действия, то есть обстоятельства и действия представляют собой единый процесс, а не последовательность атомизированных событий (Whitehead, 1958, p. 41). Уайтхед погрузился в метафизику, которая, как он считал, способна дать этому процессу связное, систематическое объяснение. Восстановив метафизику в правах, можно было уже с полным основанием рассматривать интуицию действия и осознание самодвижения в онтологическом ключе — как факторы в познании реального процесса. Метафизика открывала возможность для построения такой философской системы, где обвинения в антропоморфизме — в связи с пониманием каузальности как силового, активного отношения — просто теряли смысл. Уайтхед ввел понятие «причинной действенности», перекликающееся с «действующей причинностью» прежних теорий. В его концепции

чувство движения превратилось в чувство участия, или, вовлеченности в каузальный процесс.

В метафизике Уайтхед искал, во-первых, строго рассудочных, логических оснований; во-вторых, возможности обобщить достижения современной науки (эволюционной теории, теории относительности, квантовой физики); и, в-третьих, легитимности интуитивного понимания реальности обычным человеком. Достижению этой цели и служит смелая оригинальность его умопостроений в сочетании с новым, понятийно выверенным языком. Его непростые для восприятия, чтобы не сказать заумные, книги и лекции всегда вызывали интерес внимательных слушателей и читателей. Особенно это касается обоснования несостоятельности «научного материализма» (термин Уайтхеда), который за все время своего существования, начиная с XVII века, не сумел удовлетворить ни одному из трех базовых требований серьезной метафизики. Уайтхеда всегда охотно цитировали, даже если не всегда хорошо понимали, в критических работах о влиянии науки на культуру, находя у него подтверждения мыслям о неспособности науки свести воедино в познании разум и ценность (Уайтхед, 1990, глава 9). Скорее всего, такому прочтению Уайтхеда способствовало в первую очередь его полное и бесповоротное неприятие юмовского анализа каузальности, что вселяло надежду на восстановление веры в человека как агента. В свою очередь, анализ каузальности опирался на онтологию процесса, отрицавшую ньютоновскую концепцию, согласно которой объекты могут занимать определенное место в пространстве и времени[21].

Получив в 1924 году приглашение в Гарвард, Уайтхед целиком посвятил себя метафизике. К тому времени за плечами у него была большая карьера, научная в Кембридже, где он разрабатывал логические основы математики, и административно-педагогическая в Лондонском университете (Lowe, 1985–1990). В последний период жизни, откликаясь на крупные открытия в физике, о которых он был хорошо осведомлен, Уайтхед написал несколько теоретических работ о познании физического мира. Он по-прежнему считал, что данные эмпирической науки чрезвычайно важны для философии, и наоборот, что применяемые в философии рациональные процедуры должны занимать центральное место в науке.

Для начала следовало решительно отказаться от теории научного знания, идущей от Локка и объясняющей психическую жизнь в тер-

21 О других интерпретациях этой метафизической проблемы см.: Ford, 1983. Исследование «беспричинной причины», имманентной силе (власти), см.: Berndtson, 1970. Я представляю философию Уайтхеда в недавней работе (Smith, 2020c).

минах «элементов», «впечатлений» или «идей», ассоциативно связанных друг с другом. Этот взгляд разделяли также Бергсон, Джеймс, гештальт-психологи и многие другие специалисты. Поэтому Уайтхед не счел нужным даже анализировать утверждение о том, что дифференциация идей действия и сопротивления, познания себя и другого происходит вследствие мышечных (или иных) чувствований. С его точки зрения, такой подход был в принципе ошибочным. Необходим был новый интеллектуальный аппарат, который позволил бы обсуждать осознание движения и действия как непосредственно данное нам – или достоверно интуированное – осознание отношений причинности.

В теории познания Уайтхед был (нео)реалистом. Своей задачей он видел создание внутренне непротиворечивой и всеобъемлющей метафизики, которая адекватно описывала бы то, что люди обычно принимают за реальность (включая «вторичные качества»), а не действительную «реальность» («первичные качества»), являющуюся прерогативой естественных наук. По его убеждению, начиная с научной революции XVII века все наше знание – это знание, основанное на путаной метафизике «научного материализма» (Уайтхед, 1990, с. 111).

> «В итоге XVII век создал такую схему научного мышления, которая была начерчена математиками и для математиков. Великая особенность математического ума состоит в способности иметь дело с абстракциями и выводить из них четкие доказательные цепочки рассуждений, полностью удовлетворяющие вас до тех пор, пока вас устраивают эти исходные абстракции <...> Но это жонглирование абстракциями не могло преодолеть глубинной путаницы, вызванной требованиями неуместной конкретности схематизма, который был построен наукой XVII века» (там же, с. 113).

Уайтхед считал, что знание обязано учитывать общие для всех эмпирические реалии, о существовании которых свидетельствует простой «здравый смысл», со всем их цветовым, чувственным, оценочным и силовым содержанием. Даже если, рассуждал он, у нас нет логических оснований выделять те или иные чувствования как эпистемологически приоритетные источники познания реальности и даже если это, в свою очередь, перечеркивает веру в то, что реальность особенно явно проявляет себя в мышечном чувстве, это никак не отменяет уверенности том, что знание о причинности дается нам через осознавание. В то время как наука абстрагируется от такого осознавания.

Тем самым она утверждает в правах недопустимую «бифуркацию природы», и это заблуждение Уайтхед атаковал сразу с трех позиций (Whitehead, 2015, p. 18–32). Во-первых, такой подход не дает ответа на ба-

зовый вопрос теории познания: почему познание возможно? Во-вторых, он продуцирует картину природы, несовместимую с повседневным восприятием реальности каких угодно качеств. В-третьих, он не оставляет философии шанса разрешить ключевую психофизическую проблему «рассудка и тела» – вопрос о соотношении психического и телесного. Кроме того, дуалистическая схема «бифуркации» природы неизбежно затрагивает аффективность и когнитивность, поскольку подкрепляет тенденцию относить эмоции к сфере «субъективного», отрывая их от «объективного» содержания природы. Однако, когда люди двигаются во внешнем мире, они двигаются как носители эмоций и оценки, воспринимающие все доступные восприятию качества, а не как нейтральные единицы, резонерствующие о первичных качествах.

Уайтхед соглашался с Брэдли в том, что с точки зрения логики нет причины говорить о приоритетном эпистемологическом статусе осознания сопротивления. Он готов был признать *историческое* значение мышечного чувства для пользы рассуждений о том, что считать реальным, но отказывал ему в особом *эпистемологическом* значении: «Я не отрицаю, что чувство мышечного усилия исторически вело к формулированию концепции силы. Но этот исторический факт вовсе не обязывает нас приписывать материальной инерции свойство некой высшей реальности в природе и ставить ее над цветом или звуком. Постольку, поскольку дело касается реальности, все наши чувствования находятся в равном положении» (ibid., p. 29).

В Гиффордских лекциях об отношениях науки и религии, прочитанных в разное время, предшественники Уайтхеда, философы Джеймс Уорд и Сэмюэл Александер, исходя опять-таки из «здравого смысла», заявляли, что каузальность предстает в «реальных» связях. Оба отказывались видеть в своем подходе антропоморфическое понимание силы и настаивали на том, что нарисованная ими картина не абстрактна, а вполне конкретна. Александер вдобавок полагал, что восприятие объекта в процессе его изменения или движения, как и восприятие индивидом собственного изменения или движения, требует чего-то в устройстве восприятия, за счет чего осуществляется перенос из одной части перцептуального поля в другую, из одного момента поля в следующий. Иными словами, восприятие должно обладать пространственно-временной протяженностью и длительностью. А это подразумевает отношение каузальности (Alexander, 1966, vol. 2, p. 281, 290)[22]. Уайтхед,

22 Представление о том, что воспринимаемый мир обладает «длительностью», которая в отличие от «пространственности» не поддается анализу в силу своей неизмеряемости, составляло суть бергсоновского понимания времени и причинности. Уайтхед был знаком с работой Бергсона.

на которого идеи Александера оказали прямое влияние, называл эту непрерывную длительность «конформностью» – соответствием, сообразностью.

Уайтхед был убежден, что «нынешние теории восприятия представляют собой оплот современных метафизических затруднений» (Whitehead, 1969, p. 138). Чтобы обосновать «анализ более конкретный, нежели тот, что предлагает научная схема мышления» (анализ субстанции, обладающей свойствами массы, движения и локации), он решил «начать с нашего собственного психологического поля, то есть с нашей когнитивности» (Уайтхед, 1990, с. 302). Так вот, говоря «конкретно», психологическое поле (которое я называю здесь «осознанием») демонстрирует непрерывную взаимосвязанность событий – их органические отношения. В своих метафизических дедукциях Уайтхед заменяет различные категории вещей (будь то элементарные частицы, звезды или люди) понятием «организмы», понимая их не как статические объекты, а как процессы развития. Для построения убедительной системы метафизику нужна «конкретность», интеллектуальная отзывчивость к тому, что дано в осознании. И «наиболее конкретный факт, который только можно выделить из общего, – это событие», а отнюдь не вещь (Whitehead, 2015, p. 120).

Хотя философ не вдавался в детализацию чувства движения, да и какого-либо другого чувства, он и в этом вопросе достиг определенного понимания, как в свое время Биран или Спенсер, обнаружившие в «психологическом поле» отношения активности, или «процесса» (если воспользоваться термином Уайтхеда). Осознание открывает нам органическую континуальность причины и следствия и всех иных отношений. «Если вы отталкиваетесь от непосредственных фактов нашего психологического опыта с твердостью, достойной эмпирика, вы тотчас становитесь на путь, который приведет к органической концепции природы» (Уайтхед, 1990, с. 303). В чем бы ни выражалось событие, его характер определяется его эволюцией относительно того, что ему предшествовало: в этом суть органического отношения. Эмпирики, начиная с Локка, похвалялись тем, что открыли в «непосредственных фактах» осязания и движения самое красноречивое доказательство органических отношений. Уайтхед придал их открытию универсальность, отделив его от какого-либо специфического чувства и отвергнув психический атомизм.

Такой подход привел Уайтхеда к мысли, что «наше восприятие внешнего мира по своему содержанию делится на два типа». Первый включает в себя «опыт непосредственно окружающего нас мира – мира, расцвеченного чувственными данными, которые зависят от непосредственных состояний релевантных частей нашего собственного тела». «Презента-

тивная непосредственность» такого восприятия снимает покров с мира. Здесь автор спешит предупредить, что язык «проецирования чувственных данных» на объекты может ввести в заблуждение: «Не бывает голых ощущений, которые сперва даются в опыте, а затем „проецируются“ в наши ступни уже как их ощущения или на противоположную стену – как ее цвет. Проекция есть неотъемлемый компонент ситуации, присущий ей в той же мере, в какой присущи ей чувственные данные» (Whitehead, 1958, p. 14). В восприятии объектов участвуют «реляционные элементы» (как объекты, так и воспринимающий субъект активны в своем отношении) – отсюда вся яркость и вся ценность «презентативной непосредственности» в восприятии. Воспринимаемые таким образом объекты несут в себе эмоциональное, ценностное и символическое содержание (тепло, цвет, значимость и т. д.). Это проецирование не антропоморфическое, а органично присущее восприятию.

Восприятие, окрашенное «презентативной непосредственностью», не существует, по Уайтхеду, отдельно от второго типа восприятия – модуса «причинной действенности». В восприятии «причинной действенности» есть «прагматический посыл», базирующийся на «несомненном уподоблении факта действия в настоящем, предшествующем свершившемуся факту», иначе говоря, на соответствии общему течению процессов. Каузальное отношение реально, утверждал Уайтхед вопреки мнению Юма, с одной стороны, и Канта – с другой. Восприятие по самой своей природе суть декларация участия. И если речь идет о восприятии движения, добавим мы от себя, то, по логике данного анализа, чувство такого каузально окрашенного движения тоже реально.

Осознание «причинной действенности» Уайтхед относил к интуиции, считая его результатом общей перцептивной воплощенности человека, общей телесной чувствительности, а не какого-то одного конкретного чувства. Очевидно, что Уайтхед порвал с традицией XIX века описывать познание реальности в терминах действия – сопротивления и мышечного чувства. Однако, если взглянуть на это под другим углом, то можно сказать, что идеи относительно характера реальности, которыми так дорожили авторы XIX века, он поднял на новый уровень обобщения. Здесь прослеживается интеллектуальная преемственность и развитие: отрицание субъектно-объектного разделения в пользу категории активности или процесса. Уайтхед предложил новую концепцию человека (живой, одушевленной сущности) и его внешнего окружения, которые вместе определяются им как «организмы»: «В принципе живое тело – всего лишь более высокоорганизованная и непосредственная часть окружающего мира с позиции доминантного актуального случая, выступающего в роли конечного воспринимающего» (White-

head, 1969, p. 141). В мире каузальных отношений люди не наблюдатели, а участники. На этом участии основано их значение и оправданная убежденность в реальности вещей и людей-как-агентов, агентов «функциональной активности».

> «Но принятая здесь концепция мира – это концепция функциональной активности. Под этим я разумею, что всякая актуальная вещь есть что-то именно в силу своей активности; соответственно, ее природу составляет ее значимость для других вещей, а ее индивидуальность – синтез других вещей в той мере, в какой они значимы для нее» (Whitehead, 1958, p. 26).

Таким образом, Уайтхед свел воедино современное воображение (функциональные отношения внутри организмов и между организмами) с воображением древним (бытие мира как активный процесс, а не инертная субстанция).

Уайтхед полагал, что новой метафизике нужен новый язык. По образованию математик и логик, он и в своих философских рассуждениях был строго рационален по стилю и по духу. Вводя новые термины, он давал им четкое определение и затем использовал их в своих умопостроениях без дополнительных пояснений. Неподготовленный читатель в итоге терялся, выхватывая понятные любому описания недостатков «научного материализма» и утопая в мудреных оборотах новоизобретенного метафизического языка. Тем не менее его сочинения важны не только для философов: они внушают веру в людей как участников-агентов в мире непреходящих ценностей. А история чувства движения, добавлю я, – это история надежды и веры в такое участие. Вероятно, самой наглядной иллюстрацией этого тезиса может служить танец.

Для Уайтхеда, как и вообще для многих профессиональных философов и ученых, проблематика реальности была одно, а проблематика восприятия мира – другое. В результате такого расхождения первые шестьдесят или семьдесят лет XX века философы занимались своим делом, а естествоиспытатели, включая тех, кто исследовал чувства, – своим[23]. Мышечное чувство как предмет изучения, выступая под разными ракурсами и названиями (кинестезия, проприоцепция, биомеханика, локомоторный контроль), вошло в круг интересов соответствующих дифференцированных групп специалистов и утратило в глазах ученых свой привилегированный философский статус. Философов занима-

---

23 Начиная примерно с 1980-х годов на фоне критики такого разделения стали развиваться нейронауки, расширяющие наше знание о месте в мире нашего разума и нашей психики.

ли логика, лингвистический анализ, эпистемология и прочие области знания, не связанные напрямую, по их мнению, с прикладной наукой. Хотя в действительности философию и науку разделяет очень зыбкая грань, особенно когда дело касается чувственного мира и «здравого смысла».

Уайтхеду удалось, не поступаясь уникальными особенностями своего стиля, выразить опыт обычного человека, суть которого заключается в активности, в ощущении себя в качестве агента, обладающего самостоятельной ценностью. «За нашими физическими чувствованиями, – писал он, – неявно и вместе с тем настойчиво маячит тень причинности» (Whitehead, 1969, p. 401)[24]. Это та самая «настойчивость», которую философы XIX века (например, Спенсер) анализировали в терминах движения и сопротивления. Уайтхеда совершенно не интересовали специфические особенности какого-либо чувства. И все же, вернув понятию причинности свойственное человеку интуитивное, идущее от «здравого смысла» представление о том, что там, где есть причина, есть и «агент» (в какой бы форме он ни выступал), Уайтхед возродил веру в мир как систему взаимодействия активных начал, или жизненных сил. Кроме того, он аргументированно выступил в защиту подобных теорий, которые уже было списали со счетов за их «примитивный» антропоморфизм. В завершение главы немного разовью эту тему.

Биологическая наука никогда не ограничивалась простой регистрацией одновременных и последовательных физико-химических состояний. Центральное место всегда занимал вопрос о назначении тех или иных состояний, то есть вопрос о *функции*. На языке биологии природные явления и процессы описываются как целенаправленные: например, сердце обеспечивает циркуляцию насыщенной кислородом крови и тем самым поддерживает клеточный метаболизм. Таким образом подчеркивается необходимость сердца *для человека* – для поддержания его жизни. (Строго говоря, нельзя сказать, что сердце «необходимо» для метаболизма, сколь ни велика роль метаболизма; необходимость органа объясняется необходимостью жизнеобеспечения.) Такой язык утверждает, что «поддержание» и «жизнь» значимы, имеют место и назначение в мире человека. Кому-то может показаться, будто в принципе достаточно составить подробную таблицу физико-химических изменений и объявить: вот вам сердечный ритм. Только это не знание, а просто перечень изменений; более того, заявляя, что не-

24 Из современных источников по вопросам каузальной когнитивности и каузальной атрибуции см., например: Sperber, Premack, Premack, 1995. О месте «наивной» психологии репрезентации силы в качестве каузальной агентности см.: Hewston, 1989.

кий набор данных описывает «сердечный ритм», вы, в сущности, возвращаетесь к дискурсу о том, из чего складываются цели человеческого существования[25]. И доказательство этому мы находим в том, что наука продолжает без лишнего шума использовать язык функциональности. А всякое упоминание функции, как и указание цели, говорит о «базовой тенденции привнести чуть ли не в каждое значение слова некий активный принцип – принцип „делания“, „выполнения“, „осуществления“» (Ruckmich, 1913c, p. 122). При этом никто не навешивает на язык функциональности ярлык «примитивного» антропоморфизма: все, сами того не замечая, пользуются им сплошь и рядом, и в повседневной жизни, и в науке[26].

Сказанное о языке функциональности справедливо и в отношении языка силы. Последний возвращал естественно-научное знание в орбиту отношений динамики и целенаправленности, которые, с точки зрения большинства людей, придают миру осмысленность[27]. Из этого, впрочем, не следует, что язык силы всегда отличался рациональностью и четкостью. Из этого следует только, что язык силы не стоит заведомо, без должного анализа, отвергать как язык антропоморфизма. Скажу больше: на мой взгляд, чрезмерные опасения впасть в ересь антропоморфизма отвлекают от главного. А главное в теории познания – учитывать фактор человека-наблюдателя в мире, и это далеко не то же самое, что проецировать субъективную чувствительность во внешний мир. Если считать человека частью динамически организованной природы – согласно литературе о чувстве движения, метафизической теории Уитхеда и (как будет показано ниже) исполнительскому искусст-

25 Проницательные замечания о том, как язык функциональности растворяет дихотомию «is (есть)/ought (должно быть)» (см.: Barnes, 2000, p. 131). Каждый следующий шаг в моем изложении поднимает массу вопросов. Структуралистские теории, например, предлагали исключить отсылки к «человеческому» и перестроить науку, взяв за основу формальные структуры языка и мышления. Философия постструктурализма, хотя ее тоже принято считать «антигуманистической», продемонстрировала ограниченность структурализма. Насколько постструктурализм (сам по себе неоднородный) способен адекватно объяснить воплощенное чувственное восприятие, мы здесь не обсуждаем.

26 Тот же Уайтхед (1990, с. 114), говоря о психофизическом дуализме, который сохранился в естественно-научных представлениях с XVII века, писал: «В разделяющем их пространстве находились понятия жизни, организма, функции, дискретной реальности, взаимодействия, порядка природы, которые в совокупности образовывали ахиллесову пяту всей системы».

27 См. аналогичное рассуждение у Роберта М. Янга (Young, 1989) в связи с критикой разделения качеств на первичные и вторичные.

ву, – то и познание должно выражать участие человека. Да, отдельные фигуры речи (например, «воля Божия», «танец пчел») действительно можно признать антропоморфическими. Однако в целом этот язык выражает представление о мире, с которым человек ощущает свою соотнесенность, и это намного важнее.

ГЛАВА 12
Ходить и восходить

> Так, в ходьбе час за часом, все чувства обостряются, а плоть становится прозрачной. Это совсем не метафора: *прозрачна,* или *светла, как воздух,* – точное выражение. Телом не пренебрегают, оно здесь главное. Плоть не призрачна, а наполнена (смыслом).
>
> *Нан Шеперд* (1977, цит. по: Andrews, 2020, p. 180)

Ходьба

Жизнерадостные метафоры, связанные с движением и танцем, убеждают нас в том, что ощущение собственных движений, непосредственное переживание собственной активности имеют для человека больше смысла, чем вся психология и физиология вместе взятые. Умопостигаемый чувственный мир, или чувство этого мира, имеет свою историю. Однако на пути научной разработки истории кинестезии как чувственного мировосприятия встают два фактора. Во-первых, чувство движения считают неким само собой разумеющимся свойством, пребывающим где-то на задворках воплощенной осознанности; к нему не приковано пристальное внимание; к тому же оно в значительной степени (в проприоцептивных процессах) бессознательно. Поза, движение, жесты, речь – все это не требует от нас постоянного осознавания дихотомии действие – сопротивление. Скорее наоборот: осознанность может повредить эффективности. Прежде чем сделать что-то, например ударить молотком по шляпке гвоздя, человек не столько сосредотачивается на чувстве движения, сколько дает «телу» команду осуществить такой-то план или достичь такой-то цели и полагается на то, что тело само с этим справится. Очень часто работа тела происходит согласно системе неписаных «ноу-хау». Такие асы движения, как акробаты или автогонщики, могут поговорить о тренировках, о технике, о мотивации,

но им в голову не придет рассуждать о своем чувстве движения. В итоге огромная часть истории нашей чувствительности к движению пребывает в области бессознательных ощущений и до сих пор слабо описана[1].

Во-вторых, если чувство движения сущностно по отношению к самой нашей жизни, если оно есть непременный элемент всякого одушевленного бытия, значит, естественно считать его «примитивным» в эволюции и онтогенезе. Но если так, может подумать кто-то, не следует ли из этого, что чувство движения всегда одинаково – для всех людей во все времена и во всех культурах? Иными словами, складывается впечатление, будто эта чувствительность – феномен из области биологии, а не истории.

В настоящей главе предпринята попытка осветить означенную проблему. Но осветить опосредованно, через историю двух видов двигательной активности человека, из которых один – ходьба – является древнейшим и самым что ни на есть обыденным, тогда как другой – скалолазание – исторически молод и при всей его нынешней популярности едва ли составляет часть жизненного опыта всех и каждого. (Спешу оговориться: сам я отнюдь не считаю ходьбу чем-то обыденным.) Следующая глава посвящена современному танцу, который представляет собой менее сложный материал с точки зрения исторического подхода к чувству движения. Все три эти разновидности двигательной практики – ходьба, скалолазание и танец – принадлежат к обширной сфере человеческих реакций на индустриальное, урбанистическое, потребительское общество, к сфере реакций человека на модерность, если угодно. В попытке осмыслить эти явления я нахожусь только в начале пути, однако уже и здесь просматривается много нового.

Пока люди не изобрели механические транспортные средства, традиционные способы передвижения – ходьба или поездка на телеге, а для кочевых народов или зажиточных людей путешествие верхом на верблюде или на лошади, так же как и передвижение по воде на покачивающемся на волнах судне, – не считались чем-то достойным особого внимания (Amato, 2004). Если о них и сохранились свидетельства, то исключительно в связи с ритуальными формами, будь то молебны или религиозные процессии, паломничества, выезды на охоту, деревенские пляски или придворные балы, военные парады и сражения. Но к концу XVIII века упоминания о такой форме движения, как пешая

---

1 В принципе эта ситуация вообще характерна для исторических исследований. Как заметил историк Марк Блок (Блок, 1973, с. 36), внимание историка, даже когда он изучает письменные документы, больше направлено на поиск невольных, «ненамеренных» свидетельств, чем на фиксацию очевидных, «намеренных».

прогулка, уже входят в репертуар индивидуального, даже индивидуалистического самовыражения. Из знаменитых примеров можно вспомнить Руссо, восхождения Гёте на гору Броккен и образ жизни английских поэтов, облюбовавших Озерный край[2].

Кто и чего только не писал о прогулках, предпринятых Руссо, хотя ходьба была для него подспорьем в размышлениях, а не самоцелью: «Нужно, чтобы тело мое находилось в движении, для того чтобы пришел в движение и ум» (Руссо, 1961а, с. 147). Во время ходьбы ему легче было предаваться фантазиям, погружаться в себя. Он был убежден – и сумел убедить других – в том, что одинокие прогулки и грезы наяву возвращают человека к себе самому, к тому, каким сотворила его природа, разумея под этим то свое «я», которое отделено от «я» социального, или, согласно современным представлениям, от себя как социального актора. «Эти часы одиночества и размышленья, заверяет нас Руссо, – единственные за весь день, когда я бываю вполне самим собой, принадлежу себе безраздельно, без помех и могу на самом деле сказать, что я таков, каким природа пожелала меня сделать» (Руссо, 1961б, с. 578). Это был, несомненно, знаменательный момент для понимания пешей прогулки как некоего символа, эстетического и политического акта личной автономности. Хотя известно, что Руссо мог при случае остановиться потолковать с крестьянами или попросить у них кружку молока.

Общеизвестна и страсть к долгим прогулкам Уильяма Вордсворта. Но если Руссо таким образом противопоставлял себя как личность светскому обществу, то Вордсворт хотел в такие часы нащупать верный тон для разговора с обществом – и светским, и не очень. Он ходил не для того, чтобы дойти, а чтобы увидеть. По наблюдению Энн Д. Уоллес, в «перипатетической литературе», ярким представителем которой был Вордсворт, «естественность, примитивность физического акта ходьбы возвращает нашему восприятию естественные пропорции, заново приобщая нас как к самому физическому миру, так и к его извечному нравственному порядку» (Wallace, 1993, p. 13)[3]. Сочинительство связывается с активностью поэтического сознания во время ходьбы. В автобиографическом шедевре Вордсворта «Прелюдия» (1805, первый вариант) мерный ритм поэмы, написанной белым преимущественно десятисложным стихом, словно вторит размеренному шагу и дыханию

2 Gros, 2014. О Гёте см.: Boyle, 1992, p. 297–300. Об английских поэтах см.: Wallace, 1993; о британских женщинах см.: Andrews, 2020.

3 В исследовании Уоллес подробно описан преображавшийся на глазах мир, включая и весь социальный уклад; реакцией на эти перемены во многом и объясняется потребность располагавших досугом людей в неспешных созерцательных прогулках.

опытного ходока. Однако внимание поэта сфокусировано не на движении как таковом, а на его движении *в окружающем пейзаже,* держит ли он путь наверх, к гребню холмов, или бредет через цветущий луг. Это соучастие в пейзаже для него равнозначно дару жизни – и дару творчества. Свое понимание он выражает с помощью языка «пластической силы», понятия, заимствованного из языка конца XVII–начала XVIII столетия, в котором связующим звеном между Богом и человеком выступают деятельные, каузальные силы природы.

Тяжело переживая крах вольнолюбивых надежд, которые возбудила в нем Французская революция, Вордсворт возвращается к природе, чтобы вновь ощутить «биенье жизни» (Wordsworth, 2002, «The Prelude», Book 8, line 627), и в этом проявляется не только его эстетическое, но и моральное кредо. Он осуждает тех, кто «погружаются мыслью в сухие буквы, не ведая духа вещей» (Wordsworth, 2000, «The Prelude», Book 8, lines 431–434). Резвость ребенка (ту свободу движения, какую поэт и сам испытывал в детстве, без устали гуляя по холмам), выступающую здесь символом душевной чистоты, Вордсворт противопоставляет отвратительному духу взрослого человека, который умирает от недостатка движения и безразличия к миру вокруг:

Хоть юноша растет, его свободный ум
Пропал навеки, и дороги смысла
Совсем заглохли, а живое тело,
Что радовалось так в своем движенье,
Закостенело вскоре – вот и радость
Всем омертвелым членам. Даже нежность
Прикосновения послушна вялой воле
И не заметна в этот теплый час
...
И скудно до сознания доносит
Оцепенелый смысл того, что столь прекрасно:
И легкий ветерок, и дождь, и солнце[4].

Как мы видим, в данном случае язык движения – это язык морали, «внутреннего» движения. Вордсворта занимала не радость движения ради движения. Скорее в движении – как и в умении держать тело неподвижным, если на то пошло, – выражался творческий и нравственный потенциал души, способность творить добро. Поэтическая индивидуальность Вордсворта немыслима без веры в гармонию Творения, где высшая «сила» и созидательная активность природы пребывают

4 Wordsworth, 2000, Appendix C, lines 33–43. Это черновик, предназначенный для поэмы «Home at Grasmere» с пропущенной в оригинале строкой.

в согласии с человеческим духом и разумом. И репрезентацией этой «силы» почти всегда служат не осязательные, а зрительные впечатления.

То же самое справедливо в отношении Чарльза Диккенса: мучась бессонницей, он часами бродил по ночному Лондону и после делал заметки о том, что видел и кого повстречал на пути. Но о собственно движении – ни слова (Dickens, 1874). Самоценное удовольствие от ритмичной ходьбы хорошо описал современный философ пешей прогулки Фредерик Гро, подметив сходство этого чувства с невинной детской радостью (Gros, 2014, p. 83). Для Гро человек, совершающий пешую прогулку, благодаря присутствию – сопротивлению – опоры под ногами, «соприкасается» с миром, который по контрасту с тем, что именуется товаром, представляет собой нечто «надежное», как «первооснова».

Любители ходить по холмам и горам, каких было немало уже в XIX веке, а чем дальше, тем становилось все больше, устремлялись вон из промышленных городов и светских гостиных «назад к природе». При этом совсем не обязательно было тратиться на заграничные путешествия. Как заметил Лесли Стивен, «прогулка наполняет очарованием самый заурядный английский пейзаж» (Stephen, 1902, p. 255)[5]. Таким образом, люди поворачивались лицом к доступной природе «вовне» – к пейзажу и естественной истории, а сделав этот шаг, и к доступной природе «внутри» – к живому опыту ощущения себя в движении посреди окружающего мира, к ощущению «почвы под ногами» в процессе действия – сопротивления. Тезис о том, что движение есть способ познания действительности, как нельзя лучше вписывался в философию любителя ходить по горам и долам, возвращая ему чувство реальности природы, а заодно и чувство человеческого достоинства. Недаром о Вордсворте сказано: «где свобода мысли, там и свобода движения, а именно свобода размеренной созерцательной прогулки» (Wallace, 1993, p. 165).

Эссе о прогулке постепенно выделилось в самостоятельный малый литературный жанр. Артур Хью Сиджвик, английский джентльмен эдвардианской эпохи, тоже любитель прогулок и автор несколько аффектированных эссе на эту тему, высказался в том духе, что особое отношение к прогулкам сложилось благодаря известному романисту и поэту

---

5 Несколько лет подряд (1879–1895) Стивен был идейным лидером группы английских интеллектуалов, называвших себя «Бродяги», которые по воскресеньям совершали длительные походы по сельским окрестностям Лондона, «находя истинную отраду в своей мужской компании и энергичном времяпрепровождении» (Stephen, 1902, p. 255), не в последнюю очередь потому, как едко прокомментировал впоследствии один историк, что можно было под благовидным предлогом отлынивать от семейных забот (см.: Maitland, 1906, p. 357–364).

Джорджу Мередиту, который «воспринимал ходьбу не просто как механический процесс, но как благотворную активность всего человеческого существа» (Sidgwick, 1912, p. 199). Впрочем, Мередит навряд ли был первым, кто придерживался подобного взгляда: интуитивным пониманием внутренней связи движения и «всего существа» человека обладали многие его современники.

Идеализируемая Сиджвиком целостность подхода касалась не только индивида как такового, но индивида в окружающем пространстве. Уточнение существенное. Вот как поясняет это Сиджвик:

> «Вам не удастся ухватить характер местности посредством дискурсивного мышления, какое бы сознательное усилие вы к тому ни прикладывали; все, что вам остается, – целиком довериться своему телу и ждать, пока сокровенная суть вашего естественного окружения медленно проникает в область ваших высших способностей, чему помогает и сознательность физического усилия, и подспудный ритм вашей поступи, и ощущение земли у вас под ногами, и еще тысяча неуловимых флюидов, несущих смысл» (Sidgwick, 1912, p. 8–9).

Здесь на ум сразу приходит другой летописец прогулки – Торо (хотя Сиджвик его не цитирует). Описывая мировоззрение Торо, не раз уже упомянутый Фредерик Гро нашел верные слова для той идеальной цельности восприятия, которую викторианцы и их современные последователи открыли для себя в пеших прогулках, а имплицитно, добавлю от себя, и в чувственном мире кинестезии. Залогом этой цельности было единение конкретной личности и конкретной реальности, вошедших в непосредственный контакт между человеком и местом, который упрочивается буквально шаг за шагом.

> «Прогулка пешком дает нам не только ощущение истинности, но и ощущение реальности. Ходьба – это опыт реальности. Реальности не как чисто физического „внешнего“ по отношению к нам, не как условного предмета, но реальности как чего-то незыблемого, что никогда нас не подведет: в ней действует принцип устойчивости, сопротивления. Доказательством служит каждый шаг при ходьбе: земля не подводит. При каждом шаге вся тяжесть моего тела находит опору и, спружинив, отталкивается от нее. И значит, где-то у меня под ногами точно есть надежное основание, есть всегда и всюду» (Thoreau, [1861], б/п).

Торо, в отличие от Гро, не анализировал чувство движения. Он признавался, что прогулка по лесу помогает ему «привести себя в чувство». И пояснял: «Какой смысл ходить по лесу, если мысли твои где-то да-

леко от леса?» (Thoreau, [1861], б/п). В понимании Торо пешая прогулка – это практика самопознания, опыт воссоединения с природой, пища для нравственного воображения (Tauber, 2001, p. 170–172). В лесах и на холмах, шагая по тропе, человек «соприкасается» с миром природы. Переступающие ноги соприкасаются с землей самым непосредственным образом; непрерывно работающие легкие вбирают чистый воздух; лицо при каждом повороте головы ощущает на себе то прохладное дуновение ветра, то теплый луч солнца. А значит, соприкасается с миром и душа, вместилище морали.

Вордсворт на ходу размышлял, сочинял стихи, подбирал слова. У других любителей ходьбы во время долгих прогулок в голове было что-то свое, совсем иное, и общую формулу тут вывести невозможно. В мае 1829 года французский горный инженер и неутомимый исследователь социально-экономических условий жизни Фредерик Ле Пле вместе со своим спутником пешком отправился в путешествие по Европе, преодолев в итоге 7000 километров. Ученые собрали и проанализировали данные о жизни семей и местных обычаях, полученные ими из первых рук – из бесед с главами семейств на всем протяжении их длительной экспедиции. Этот огромный статистический материал, по их замыслу, должен был лечь в основу программы социального переустройства. В путь ученых-реформаторов влекла обеспокоенность бедностью народа, а вовсе не желание ощутить радость движения. Как заметил в этой связи Гарри Фримантл, «Ле Пле твердо стоит на земле»: если его полевое исследование – это гуманитаризм в действии, то ходьба служит для него инструментом (Freemantle, 2017, p. 73; см. также: Porter, 2011).

Иное дело ветеран дальних походов Стивен и все те, кто ходит по равнине и лезет в гору как раз для того, чтобы ни о чем не думать и помолчать. На самом деле Стивен хорошо понимал, что при ходьбе отступает привычное разделение мысли и чувства: все способности человека тесно взаимодействуют друг с другом. Таким образом, движение есть живое выражение принципа интеграции, и в этом его красота.

> «Я говорю не только о том физическом состоянии, которое возникает после целого дня энергичного движения на свежем воздухе среди отрадных картин природы, а скорее о том сне разума, сне наяву, который сопровождает усиленную мускульную работу <...>. Однако в моем случае, то есть в самом обычном случае, вся мозговая деятельность во время ходьбы (и в этом одна из главных привлекательных сторон такого вида физической нагрузки) становится не более чем инструментом для координации мускульных энергий <...>. Попросту говоря, мысль становится неотличимой от эмоции. Внеш-

ний мир уже не собрание объектов, подлежащих классификации, и тем более не повод для умопостроений; он всего лишь фон нашей грезы; его присутствие не столько воспринимается, сколько ощущается; он словно гобелен в каких-то роскошных покоях, на который ты поглядываешь из-под полузакрытых век, все больше погружаясь в безмятежную дрему» (Stephen, 1936, p. 108–109).

Стивен весьма категорично утверждал, что подобное превращение ландшафта в декорации грезы невозможно, если тело неактивно. Однако образы полусна-полуяви едва ли согласуются с другими пассажами эссе Стивена, где, рассуждая о восхождении на гору, он использует язык силы – силы как «внутренней», так и «внешней». Историк Дж. М. Тревельян, еще один энтузиаст пеших прогулок и автор очерков на эту тему, также подчеркивал сопутствующее долгой размеренной ходьбе единство тела и духа (Trevelyan, 1913).

В завершение нельзя не вспомнить о *прямохождении* человека – о том, что при ходьбе его тело располагается в вертикальной плоскости. Глубокий анализ этой особенности дал Эрвин Штраус в статье, которую открывает следующее наблюдение: «Очевидно, что прямостояние не сводится к техническим проблемам двигательной активности. Оно содержит в себе психологический элемент. Оно несет в себе смысл, который не исчерпывается физиологическими задачами – адекватно реагировать на гравитационные силы и сохранять равновесие» (Strauss, 1952, p. 530). Прямостояние и прямохождение всегда давали пищу метафорическому языку, а за его пределами – психологической установке на «преодоление» и «сопротивление»:

«Вертикальное положение, которое мы учимся сохранять, усваивая уроки падений, до конца нашей жизни несет в себе угрозу новых падений. Отсюда естественная установка человека на „сопротивление“ этому возможному падению. Камень неподвижно лежит, довольствуясь собственной тяжестью. Окружающие нас вещи кажутся прочными и сохранными, преспокойно лежа или стоя на земле. Но статус человека требует постоянного усилия преодоления» (Strauss, 1952, p. 536)[6].

Остается только добавить вслед за Штраусом и многими другими, что, возможно, именно прямохождение, освободив руку и позволив ей

---

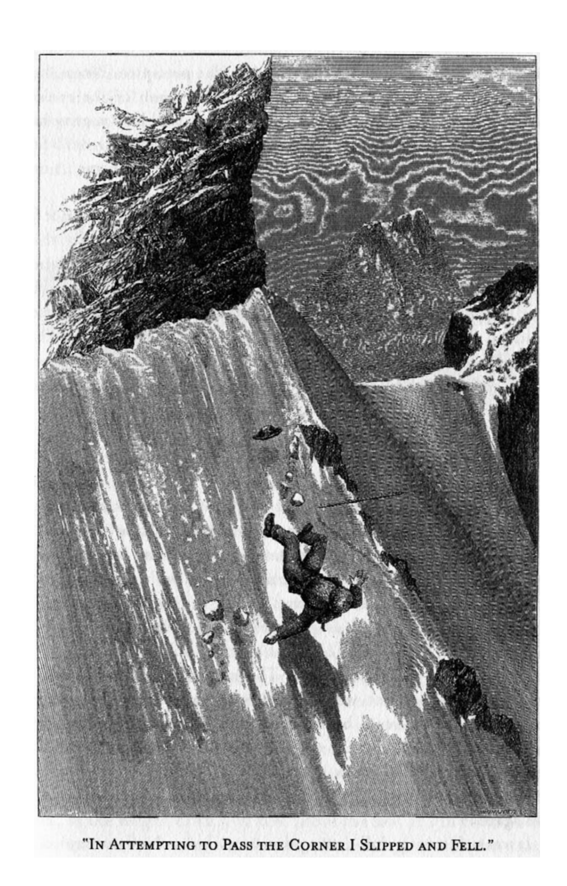
6 Замечательный обзор литературных источников и образов, связанных с пространственным положением тела (понимаемым как разновидность непрекращающейся активности, или «движения»), можно найти в книге Сандера Гилмана (Gilman, 2018).

усвоить несметное число полезных навыков, ускорило развитие интеллекта (и, в конечном счете, морального «стержня») и сыграло решающую роль в эволюции человека. Однако разбор эволюционных теорий не входит в нашу задачу; это, как говорится, совсем другая история.

Альпинизм

Незадолго до того как Вордсворт пристрастился к прогулкам, Жак Бальма и Мишель Паккар первыми поднялись на Монблан. Было это в 1786 году. За ними последовали другие покорители альпийских вершин. Свои впечатления от величественной красоты гор и самого восхождения альпинисты выражали на языке зрительных впечатлений, не обращаясь к своим кинестетическим переживаниям. В центре их внимания были практические вопросы, а не чувство движения: маршрут, погода (погода – прежде всего!), состояние снега, запас еды и питья, расчет времени и сила воли, без которой невозможно осуществить задуманное. Судя по имеющейся литературе, способность двигаться и сам опыт движения за редким исключением вовсе не находили выражения, не осознавались и тем более не были объектом внимания. Собственно *движение* альпиниста практически никогда не фиксировалось: альпинист просто двигался, и все. Увлечение альпинизмом началось в 1840-е годы, и с тех пор местные проводники и их иностранные клиенты, среди которых было много англичан, покоряли одну неприступную вершину за другой, но в красочных описаниях восхождений вы почти ничего не найдете о чувстве движения. Много места уделено в них твердости характера и силе духа, изрядно – научным, техническим и практическим подробностям, немало – классовым отношениям. Но нужно очень постараться, чтобы отыскать хотя бы косвенные свидетельства о чувствах осязания и движения.

Викторианские мужчины – моралисты, одержимые идеей физически активного мужского тела как первого условия закалки характера. Тогда (да и теперь, несомненно) слово «здоровый» несло в себе не только медицинский, но и моральный смысл, и потому часто говорили не только о здоровье человека, но и о здоровье общества. Разумеется, британские пионеры альпинизма тоже исповедовали неразрывность физического и нравственного усилия для воспитания характера. Какой еще мотив нужен для опасного восхождения? Литература той эпохи отмечена сугубо маскулинным и откровенно националистическим акцентом на усилии, воле, решимости, упорстве, стойкости, тренированности и позна-



Илл. 9. Эдвард Вимпер на Маттерхорне. 1861
Движение свободного падения

нии самого себя[7]. Альпинисты-викторианцы преодолевали пешком огромные расстояния, а восхождения совершали в условиях, которые сегодня сочли бы опасными и почти непереносимыми (особенно ввиду полулюбительской, по нынешним меркам, экипировки и отсутствия надежных карт). Стивен, автор популярной и тогда, и сейчас книги «Спортивное поле Европы» (1871), дает превосходный образчик типичного для того времени культа здорового телесного напряжения. Вот что пишет об этом Брюс Хейли: «Если Вордсворт воспринимал природу в первую очередь зрительно, а во вторую ментально, Стивен с самого начала воспринимал ее всем телом. Это свойство – ко всему прикладывать мерку мускульного напряжения, веря в то, что здоровая воля

7 О культуре маскулинности см.: Tosh, 2005.

и тело действуют заодно как средства познания мира, – вызывает у читателя ощущение реальности автора и реальности окружающего пейзажа» (Haley, 1978, p. 254). В альпинизме викторианской эпохи Хейли усматривает опыт преодоления сопротивления, физического и психического, позволяющий человеку найти себя. Воссоздание через активное действие философской теории познания, которая обретает реальность в движении, – явление поразительное.

Но сами альпинисты, воплощая на практике теорию познания, не склонны были писать об этом в терминах движения-сопротивления. Не будет преувеличением сказать, что знанием движения обладало их тело, а не их авторское «я». Той же линии придерживались и последующие поколения скалолазов, они избегали прямых описаний движения, однако пытались представить восхождение как преодоление сопротивления и таким образом обретение понимания собственного «я». Литература по альпинизму строится на тех же принципах, что и литература по естественным наукам: обе дисциплины ставят человека (если быть исторически точным – мужчину) перед *фактами*. Способность постигать факты, как внутри себя, так и вовне, уметь с ними жить и преодолевать их – вот что традиционно составляло суть мужского характера. Аристократ среди альпинистов по рождению и «послужному списку» восхождений, сэр Мартин Конвей писал: в горах «человек сталкивается с холодной суровой реальностью, и это заставляет его проявлять все лучшее, что есть в его натуре» (Conway, 1900, p. 41)[8]. Эдвард Уимпер, руководитель первого в истории восхождения на вершину горы Маттерхорн, завершил свою книгу-бестселлер об этом достижении (с привкусом трагедии) нравоучительной сентенцией: «Кто хочет, тот добьется».

> «Для нас, скалолазов, поставленная цель, настойчивость в ее достижении выше грубой силы <...> и сколько бы препятствий ни пришлось нам одолеть или обойти, мы твердо знаем: кто хочет, тот добьется. И когда мы возвращаемся к нашим повседневным занятиям, мы намного лучше готовы к той борьбе, что зовется жизнью» (Whymper, 2002, p. 379).

Именно эту телесно воплощенную этику подхватил и развил возникший в последние десятилетия XIX века широкомасштабный, институционализированный международный интерес к физкультуре и спорту.

Для Стивена «горы олицетворяют всесилие природы, с которым мы вынуждены считаться» (Stephen, 1936, p. 181). И далее он задает-

8 О современном изводе этого отношения см.: Macfarlane, 2003.

ся вопросом: «Так где же кончается Монблан и где начинаюсь я сам?» (Stephen, 1936, p. 180)[9]. Таким образом, альпинизм на практике, в жизни конкретных людей, претворял ту самую корреляцию между силами природы и силами человеческой активности, которая стала предметом научных дискуссий как новейшее открытие в теории познания. Язык силы связал природу и человека. Физик Джон Тиндаль, издали глядя на гору Вайсхорн, размышлял: «Но ее красота ассоциируется с мощью, и для нас она не символ жестокости, а символ величия и силы» (Tyndall, 1871, p. 81). Силы человеческие и силы природные соединились в пронизанной морализаторством эстетике восхождения. Вот что написал о своем покорении (о своем «первовосхождении», как говорят альпинисты) неприступной вершины Вайсхорн этот североирландский протестант: «Я думал об англичанах на поле брани, о тех качествах, которые их прославили, и о том, что главное среди этих качеств – не ведать, когда пора отступить, до конца сражаться и хранить верность своему долгу, даже если надежда оставила тебя. Такие мысли и вознесли меня на вершину» (ibid., p. 104). Этот стиль, явно перекликавшийся с маскулинным чувствованием, достиг своего апогея в описания феномена «мускулистого христианства», в соответствии с которым здоровое мужское тело есть вместилище здорового христианского духа[10].

Нет сомнения в том, что в горах сила воли на вес золота. В стихотворении Теннисона «Воля», опубликованном в 1857 году, сила духа сама представляется скалой (в русском переводе «утесом»), окруженной, правда, не снегом и льдом, а бушующим морем.

Будь славен тот, чей дух не оскудел!
Он все снесет, но есть тому предел,
Он все снесет, опричь недобрых дел;
И миру бурь не видеть его слез,
Волнам беды смутить его невмочь,
Стоит он тверд и крепок, как утес,
Средь грохота, объемлющего ночь,

9 Увлечение Стивена альпинизмом как ключ к пониманию его характера (см.: Hollis, 2010); о возможных последствиях реакции Вирджинии Вулф на то особое значение, которое ее отец придавал походам в горы, см.: Hollis, 2011.

10 О проявлениях «мускулистого христианства» (впервые это выражение было использовано в 1857 году в рецензии на роман Чарльза Кингсли) см.: Hall, 1994. О значении, которое Кингсли придавал развитию тела, см.: Gay, 1986, p. 278–279, 297–312.

Средь буйных ветров и нещадных гроз –
Твердыню эту им не превозмочь.

(Tennyson, 1989, p. 500–501[11])

Оказывая сопротивление скалолазу (или морю), будучи той силой, на преодоление которой направлен волевой порыв индивида, скала являлась одновременно и твердью, опорой для противостояния силам мира; недаром о мужественном и стойком человеке говорят «тверд, как скала». Иными словами, эта незыблемая основа сопротивляется движению и вместе с тем делает движение возможным. Физическое усилие, направленное на преодоление сопротивления могучих гор, служило эталоном опыта усилия-сопротивления, в том числе и для решения менее обременительных с точки зрения физической нагрузки задач, связанных с ментальной и моральной активностью. Анализируя отношение Стивена к альпинизму, Кэтрин Холлис отводит сопротивлению центральное место: «Горы в своем величии равнодушны к нам: внутреннее сродство, о котором говорит Стивен, не в том, что горы похожи на людей, а в том, что в процессе восхождения, скалолаз как бы уподобляется горе, становится более материальным – он скорее мыслящее тело, чем воплощенный разум» (Hollis, 2010, p. 40–41). В мире викторианской морали то или иное осознание действия – сопротивления было присуще каждому. И альпинист, преодолевающий экстремальное физическое сопротивление, символизировал героическое нравственное усилие до такой степени, что «моральным» виделось даже его тело.

На первый взгляд, викторианские походы по равнинам и горам – занятие сугубо мужское. Женские заботы, не говоря о женском платье, как и вековой обычай мужчин собираться своей компанией, казалось бы, не оставляют в этом никаких сомнений. Однако не все так просто. В конце концов не только мужчины зарабатывали на жизнь тяжелым физическим трудом, да и бесконечная домашняя работа требует здоровья и сил, если нужно одолеть «горы» грязи, трудно поддающиеся уборке. Известно, что в России того времени существовала система найма бурлаков – рабочих, которые собирались в артели для буксировки судов на бечеве вверх по течению Волги (человеческая тяга обходилась судовладельцам дешевле лошадиной), причем артели бывали как мужские, так и женские. В покорении альпийских гор участвовало немало чрезвычайно решительных и сильных женщин. Так, одной местной жительнице удалось с третьей попытки почти добраться до вершины

11 Это первая часть стихотворения, во второй части автор морализирует по поводу слабовольного человека.

Маттерхорна с итальянской стороны[12]. Многие британки и американки регулярно совершали восхождения. Как только горный отель, откуда альпинистка трогалась в путь, скрывался из виду, она путем только ей известных ухищрений быстро производила перемены в своем гардеробе, обеспечивая себе необходимую свободу движения. И некоторые мужчины с пониманием и поддержкой относились к участию женщин в альпинистских экспедициях[13]. Как писала Айрис Мэрион Янг, пресловутая женская неловкость при выполнении определенных движений коррелирует с тем, что женщина не чувствует себя хозяйкой своего тела: «Существование в условиях телесной объективации приводит к тому, что женщина стесняется своего тела и в итоге сама от него дистанцируется» (Young, 1980, p. 154). В горах же, где никто, кроме товарищей-альпинистов ее не видел, женщина вновь, так сказать, становилась хозяйкой своего тела. В публичном пространстве аналогичную оздоровительную роль играли занятия спортом, велосипед и современный танец.



Илл. 10. Люси Смит и Полина Ранкин на скалах Солсбери. 1908

Свобода и несвобода двигаться

Видеть и чувствовать

Первые альпинисты говорили о себе, что они «карабкаются» по горам, довольно точно описывая способ преодоления горных препятствий, когда усилие явно преобладает над грацией. Совершая длительные прогулки, Стивен «бродил», а Конвей «топал» в бодром темпе, покрывая

12 Сообщение об этом (с восклицательным знаком, явно выражающим высокомерное изумление автора) см.: Whymper, 2002, p. 396.

13 О широком интересе женщин см. историографический очерк в книге Энн Колли: Colley, 2010, ch. 3.

огромные расстояния и не слишком заботясь о том, куда ступает (Stephen, 1936, p. 125; Conway, 1900). Тиндаль на радостях «галопом спускался с Альп» (Tyndall, 1871, p. 4). Изнурительную ходьбу характеризуют такие выражения, как «с трудом продираться» или «месить грязь». В подобных описаниях контакта с землей, тем более с неровной каменистой поверхностью, можно усмотреть, мне кажется, определенную чувствительность к кинестезии, хотя прямые отсылки к мышечному чувству мне удалось обнаружить только у Тиндаля.

В коротком пассаже о главном источнике удовольствия, давшем название его самой известной книге о скалолазании – «Альпийские упражнения» (1871), – Тиндаль на первое место поставил «животное» наслаждение, вызванное здоровой физической нагрузкой: «Прибавляя к этим врожденным чувствованиям мое нынешнее удовольствие от физических упражнений, которое мистер Бэн окрестил „мышечным чувством“, я получаю относительно вразумительную, хотя по-прежнему далеко не полную теорию о том, чем вызывается восторженный энтузиазм, испытываемый мною в горах» (Tyndall, 1871, p. viii). Тандаль ссылается здесь на высказанное Бэном мнение о врожденной активности животных и, как следствие, о ведущей роли чувства движения в общей структуре человеческого познания. Спенсер тоже отмечал, что движение доставляет нам удовольствие, объясняя это свойство животной природой человека (Spencer, 1868b). Их взгляды развил затем Грант Аллен в своей натуралистической теории прекрасного – «физиологической эстетике», которая была созвучна общему психофизиологическому подходу к эстетике в конце XIX века (Allen, 1877).

Тиндаль и сам несколько расширил свои рассуждения о мышечном чувстве в курсе рождественских общедоступных естественно-научных лекций для «юных умов», организованных Королевским институтом в Лондоне. Указанное чувство он характеризовал как особый путь познания, связанный с предельным напряжением сил. Для большей наглядности он назначил несколько человек из аудитории в состав воображаемых альпийских экспедиций, они на собственном опыте могут познакомиться с тем «мышечным чувством», впечатление от которого он пытался им передать, чтобы дополнить «перечень общеизвестных чувств» тем приливом нервной энергии, которая превращает мышечное чувство в нечто осознанное (Herly, 1996, p. 79; цит. по рукописи Тиндаля, 1871–1872).

Когда Тиндаль завораживал молодое поколение своими рассказами, у него за плечами была уже победа, завоеванная в долгой борьбе с ветераном альпинизма Дж. Д. Форбсом по вопросу о природе движения ледников. По мнению Тиндаля, движение было вызвано глыбовым сколь-

жением, а Форбс считал, что причина – в вязкопластическом течении. В своем споре ученые дошли до личных выпадов, причем оба апеллировали к некоему отношению между индивидуальным опытом напряжения сил – опытом физического присутствия в горном ландшафте во время наблюдения за ледниками – и способностью адекватно воспринимать свой опыт (см.: Herly, 1996). Проведя во льдах многие часы и дни, Тиндаль, по его утверждению, привык откликаться на ледовую обстановку всем телом и до такой степени развил в себе эту способность, что научился выбирать верный маршрут, несмотря на изменчивость ледников из года в год: «Единственное, чем мы располагали, – это некое общее знание, поэтому вся надежда была на то, что наши мускулы сами тотчас исправят любой просчет в выборе пути» (Tyndall, 1860, p. 74). Аналогичную мысль проводил и его современник-викторианец Джон Рёскин, провозгласивший, что истина – подразумевая истинное ви́дение – постигается нами из опыта непосредственного благоговейного контакта с природой (Colley, 2010, p. 101–141; McNee, 2017, ch. 5; Morrison, 2009).

Этот постулат стал отправной точкой для сравнительного анализа «эстетики гор» в интерпретациях Рёскина и Стивена – анализа, который провел Кевин А. Моррисон с опорой на философию Мерло-Понти (в молодости тоже увлекавшегося альпинизмом) (Morrison, 2009). Рёскин критиковал романтиков за то, что в пейзаже они не видят всей совокупности исторических и естественных нюансов и, напротив, многое привносят от себя, давая полную волю своей необузданной фантазии. Умение «видеть» выступает у него метафорой нравственного отношения к жизни. В часы общения с природой – а Рёскин был страстным энтузиастом пеших прогулок – он то и дело останавливался, чтобы зарисовать в блокноте какую-то часть скалы или заинтересовавшие его живые природные формы. По слухам, он оставался верен своей привычке, даже обследуя «камни Венеции»: блокнот и карандаш были всегда у него наготове, и он успевал на ходу зарисовать примечательную архитектурную деталь. Согласно выводу Энн Колли, «Рёскин хорошо понимал, что гаптическое и оптическое существуют не автономно, но действуют сообща. Прикасаться, наблюдать, ступать по камням – все это разные стороны единого акта видения, постижения» (Colley, 2010, p. 154–155). К новоявленным альпинистам Рёскин относился неприязненно. «Умение видеть горы человек развивает в себе не благодаря своему тщеславию, любопытству или любви к упражнению мускулов. Оно зависит от совершенства самого инструмента зрения – и от чувства, которым оно питается» (цит. по: Morrison, 2009, p. 503). Он обвинял альпинистов в желании покорить, а не «увидеть» горы. Среди альпинистов и впрямь

были любители «упражнять мускулы», в чем легко убеждались читатели Тиндаля и Стивена, преодолевавших пешком огромные расстояния. Однако, как справедливо указывает Моррисон, отношение Стивена к скалолазанию определялось не только этим, но и его теорией о «воплощенном восприятии, согласно которой импульс воображению дает непосредственный телесный контакт с материальным миром» (Morrison, 2009, p. 500). Надо сказать, Рёскин, особенно в молодые годы, когда он без устали ходил по альпийским предгорьям, хорошо понимал значение этой материальной основы восприятия, реального контакта руки или ноги с окружающим миром для воспитания правильного ви́дения. Но если Стивен заявлял, что только скалолаз знает, как «читать» гору, Рёскин твердо стоял на том, что любой путешественник, оказавшись в горах, тоже способен «видеть» – и, может быть, даже видеть больше. В силу необходимости и любителю, гуляющему по горам, и опытному скалолазу приходится фокусировать внимание – скорее всего в ущерб более широкому охвату картины – на том, что лежит у него прямо под ногами, будь то камень, лед или снег. Тревельян, ветеран пеших прогулок, вдоль и поперек исходивший английские вересковые пустоши, тоже отмечал повышенную чувствительность ходока к тому, что находится под ногами (Trevelyan, 1913, p. 69). При ходьбе происходит непрерывный контакт ступней с землей или камнем, связывающий воедино прикосновение, равновесие и положение тела. Это почти как объятие. После одного особенно тяжелого, запредельно тяжелого подъема, Тиндаль записал в дневнике: «Чуть выдается шанс, я делаю передышку: ногами и грудью как можно крепче прижимаюсь к неровной поверхности скалы, чтобы за счет трения уменьшить нагрузку на простертые кверху руки, которые цепляются за какой-то крошечный выступ у меня над головой» (Tyndall, 1871, p. 10).

Помимо прочего, Тиндаль ясно дает понять, что в этих условиях только действие – даже если оно выражается не в поступательном движении, а в сверхнапряжении, позволяющем удержаться на отвесной скале, – спасает от паники. Для альпиниста возможность на себе испытать величие горы и не сорваться вниз, испытать восторг и ужас перед головокружительной высотой и необъятным пространством вокруг, реализуется благодаря движению и взаимодействию с этим пространством. Тело со всеми присущими ему чувствованиями (а вовсе не только зрение) – вот что возвышает ум и душу. Ален Макни вводит понятие «гаптического возвышенного», подразумевающего непосредственно воплощенный опыт восприятия горного ландшафта (McNee, 2017, ch. 5)[14].

14 Выражаю благодарность Алену Макни за то, что он предоставил мне возможность ознакомиться с его докторской диссертацией (2013, Бербек-кол-

Мерло-Понти обобщил подобный опыт, связав его с культурой в целом.

> «Наше тело в той мере, в какой оно способно к самодвижению, то есть в той мере, в какой оно неотделимо от взгляда на мир и в какой оно есть осуществление этого взгляда, есть условие возможности... не только геометрического синтеза, но и всех экспрессивных действий и всех достижений, образующих культурный мир» (Мерло-Понти, 1999, с. 493).

Как выразился Мерло-Понти, «мое существование в качестве субъективности составляет единое целое с моим существованием в виде тела и с существованием мира» (Мерло-Понти, 1999, с. 518). Надо думать, любой скалолаз понял бы, о чем говорит здесь философ, *если бы скалолаз не действовал, а рефлексировал.* «Найти опору» и «потерять опору» в смысле найти/потерять свое место в мире — метафоры, которые скалолазу объяснять не нужно. Одно неточное движение — и нога соскользнула с зацепа, земная твердь буквально ушла из-под ног: именно это и случилось в 1865 году, когда группа Уимпера совершала восхождение на Маттерхорн, обернувшееся трагедией: один за другим четверо сорвались вниз и погибли[15].

До современной детально разработанной теории альпинизма тогда было еще очень далеко — скалолазание являлось не столько предметом анализа, сколько практическим доказательством возможного. В литературе того времени подробно разбираются маршруты восхождения на ту или другую конкретную гору, но движение как таковое остается за скобками, несмотря на то, что, по замечанию Макни, «новый альпинизм» признавал «необходимость дополнить визуальные ощущения тактильными и гаптическими» (McNee, 2017, ch. 1, б/п). Ключевым в опыте восхождения теперь считался контакт со скалой. Скалолазы, *работавшие* (писатель-альпинист поздневикторианского периода Клинтон Дент настаивал на том, что скалолаз «работает») в английском Озерном крае, Сноудонии и шотландских горах начиная с 1870-х, намного больше, чем их предшественники, полагались на тактильное чувство при прокладывании маршрута: возник даже термин «ощупывать скалу» (Dent, 1885, p. 114). Такой подход требовал невероятной концентра-

ледж, Лондонский университет) и тем самым — с соответствующей литературой и историографией.

15 Этот несчастный случай стал предметом бесконечных спекулятивных реконструкций. Я придерживаюсь версии самого Уимпера, изложенной в его книге, тем более что в данном случае меня интересует метафора, а не вопрос персональной ответственности.

ции, «в которой был задействован каждый мускул» (ibid., p. 37). Подобное описание с упором на чисто телесные навыки можно в равной мере отнести как к альпинизму, так и к танцу или игре на музыкальном инструменте; согласно этой точке зрения, навык усваивается всем телом целиком, и процесс овладения навыком не является (во всяком случае в своей основе) тем, что называют осознанным познанием (conscious cognition). К элементам осознанности здесь можно причислить цель и волю, план, общую схему действий или ожидания от всего предприятия в целом, но не собственно исполнение.

Применительно к таким занятиям, как альпинизм, кинестетическое и проприоцептивное измерения, а также интеграция сенсорных и моторных функций практически не обсуждались, словно их понимание требовало чего-то большего, чем язык. Поэтому неудивительно, что в викторианской литературе о горах так мало прямых упоминаний о чувстве движения. Но и тогда, и позже авторы признавали наличие природного таланта к движению, равновесию и скорости, наличие особых умений, которыми некоторые люди наделены, судя по всему, от рождения (сознание тут по большому счету ни при чем) и потому считают их чем-то само собой разумеющимся: такие люди и становятся отличными скалолазами. Стивен воспринимал величие гор через движение своего тела. Однако далеко не каждый мог похвастаться такой способностью. Энн Колли для контраста приводит случай Роберта Льюиса Стивенсона: известно, что во время разговора он часто вскакивал с места и начинал ходить взад-вперед – движение было необходимо ему, в том числе для поддержания творческих сил, но горы он не любил. В горах он чувствовал себя словно бы взаперти, как во время тяжелой болезни – обострения туберкулеза, всю жизнь его донимавшего. Только в альпийском санатории в Давосе, где писатель проводил зиму, он несколько раз поздним вечером съехал с горы на санках, чтобы ненадолго забыть о «своей телесной неполноценности, почувствовать ритмы мироздания и насладиться хороводами мерцающих в вышине звезд» (Colley, 2010, p. 206). Сам процесс письма был сродни движению для Стивенсона, и два этих вида активности соединились в путевых очерках «Путешествия с осликом по Севеннам» (1879). Колли предлагает интерпретировать очерки Стивенсона как «пространство между пейзажем и телом». Действительно, процесс создания текста всегда был (и по сей день остается, даже в нашу компьютерную эру) формой движения – без чувства движения нельзя ни писать, ни читать. Пишущий задействует гаптическое воображаемое; у читающего глаза совершают движение вперед-назад, переходя с одной строки на другую.

В горах взаимодействие между зрительным восприятием и движением должно учитывать и такие параметры, как расстояние и относительная простота – или сложность – достижения цели. По мнению альпинистов, обычный наблюдатель не располагает нужным инструментарием, чтобы правильно судить о том, какое время и какие усилия нужно затратить для преодоления наблюдаемого горного ландшафта. Верно судить об этом может лишь тот, у кого есть реальный, личный опыт движения, когда зрение и непосредственный контакт с поверхностью находятся в постоянной тесной связке. По слухам, Джордж Мередит однажды заметил, что «у предводителя „Бродяг“ <Лесли Стивена> математически точный глаз, позволяющий безошибочно определять расстояния с учетом всех особенностей рельефа, как он не однажды уже доказал, открывая в альпийском высокогорье нехоженые тропы» (цит. по: Maitland, 1906, p. 357). Мартин Конвей, у которого за плечами был опыт восхождения на горные хребты система Каракорум, писал: «Когда <…> человек пешком исходил весь горный район и облазил один за другим многие пики и перевалы, на собственном опыте постигая, чем каждый отличается от всех прочих – и тех, что остались позади, и тех, что еще впереди, – внутри него сама собой образуется измерительная шкала, позволяющая определять глубь и ширь открытого взору пейзажа» (Conway, 1900, p. 8). Он говорил также, что качество круговой панорамы горных вершин зависит от возможности совершить полный поворот вокруг своей оси в непрерывном движении (ibid., p. 82–83). Неожиданное для всех восхождение Уимпера на Маттерхорн по северному склону, который издали казался неприступной вертикальной стеной, произошло словно бы по наитию, хотя такие наития случаются только у многоопытных альпинистов, которые чутьем понимают, что непроходимая стена на самом деле проходима. Надо сказать, Стивен сам сравнивал тело ходока или скалолаза с измерительным инструментом: не то чтобы физическое напряжение исчислялось в «математических единицах» и мы получали бы «точное знание» о том, какое количество энергии необходимо затратить, нет, скорее речь идет о том, что тело «переводит», скажем, снежный склон «в некую более осязаемую единицу измерения» (Stephen, 1936, p. 225–226)[16].

В широкой социальной перспективе ходьба и скалолазание – и вообще, всякий спорт и всякое исполнительское искусство – настойчиво свидетельствуют об отношении «естественного» индивидуального тела к «неестественным» социальным условиям. У людей в букваль-

16 Об измерении посредством мускульного напряжения см. также: Haley, 1978, p. 255. О преобразовании субъективного знания в точную науку см.: Rabinbach, 1992.

ном смысле поменялась почва под ногами, начиная от обуви «на тихом ходу» до асфальта и эскалаторов, а после поменялась снова: только представьте себе, сколько людей теперь часами держат ноги на полу автомобиля и сколько часами просиживают перед разными техническими устройствами, вовсе не задумываясь ни о своих ногах, ни о почве под ними. Новая скорость, воздушные полеты, панели управления... Все это когда-нибудь найдет отражение в истории чувства движения. Однако сейчас я хочу обратиться к миру нового танца.

Танец – одна из ключевых метафор Ницше, как хорошо известно всем его читателям. Танец – символ жизни, а с поправкой на исторический контекст это символ свободы личности, свободы движения и агентности. Как для танцовщиков, так и для зрителей танец, помимо всего прочего, включает осознанность движений и действий.

ГЛАВА 13
Искусство движения

> Возвысьте сердца ваши, братья мои, выше! всё выше! И не забывайте о ногах! Поднимайте также и ноги ваши, вы, хорошие танцоры, а еще лучше – стойте на голове!
>
> *Фридрих Ницше* (2007, с. 296)

Модернизм и танец

Чувство движения противопоставляет практику, опыт раздвоению, или «бифуркации», души и тела, разума и чувства, первичных и вторичных свойств восприятия, «внутри» и «вовне» – неважно, о каких отношениях идет речь. С наибольшей очевидностью об этом свидетельствуют все художественные формы движения, будь то высокое искусство или повседневные навыки вроде ходьбы, как и особые умения, которые развиваются благодаря спорту. Поэтому вполне логичным представляется переход к истории того вида модернистского искусства, который самым непосредственным образом связан с чувством движения, – к танцу. После краткого обзора истоков и природы современного танца мы коснемся роли кинестезии в эстетике. Отсюда прямой путь к теории о «неявном знании» – имплицитном знании тела, воплощенном в технике движений. В заключение мы рассмотрим, какое место занимает танец в чувстве движения, понимаемом как чувство жизни.

В современных исследованиях отчетливо прослеживается, с одной стороны, эстетический интерес к чувству движения мастеров исполнительского искусства, а с другой – научный интерес к «моторному телу», однако и в том, и в другом случае немногих интересует сама история вопроса. Ученые и художники (в широком смысле слова) рассуждают о чувстве движения как о чем-то самоочевидном, как если бы это понятие существовало испокон веку, а не возникло и эволюциони-

ровало на определенных исторических этапах, как если бы оно только и дожидалось, когда же придут современные креативщики и раскроют наконец весь его эстетический потенциал, а современные экспериментаторы с помощью новейших методов исследования объяснят наконец его подлинный смысл. Однако из предыдущих глав уже должно быть понятно, что претензия на открытие и оригинальность далеко не всегда обоснованна.

Поскольку танец есть «искусство мускульного чувства», как много лет назад определил известный психолог искусства Рудольф Арнхейм, именно танцу следует отвести центральное место в истории чувства движения (Arnheim, 1966, p. 261). Прежде чем углубиться в эту тему, полезно будет для большей ясности рассмотреть два общих вопроса.

Иногда современные авторы в тональности откровения возвещают нам о центральной, или главенствующей, роли осязания в сенсорном мире. Происходит это отчасти из-за особенностей развития научных отраслей, исследовавших сознание и мозг. По крайней мере, до конца 1970-х годов изучение когнитивных процессов практически сводилось к компьютерному моделированию искусственного интеллекта – как если бы познание происходило где-то вне тела. Реакцией на этот «бестелесный» подход стал наблюдаемый в последние десятилетия акцент на «воплощенной» природе психических функций, а также на понимании мозга как органа тела. В итоге повышенное внимание начали уделять осязанию (Gallagher, 2005, 2008). Между тем обыденная, житейская психология и никогда не страдала зависимостью от «бестелесных» представлений о психике, а идею о воплощенности сознания принимала как данность.

Принято думать, что на протяжении веков западная культура отдавала приоритет зрению, ставя его превыше всех чувств в качестве инструмента познания. Такую культуру называют окулоцентричной. С тезисом о примате визуальности можно поспорить, хотя весьма авторитетные авторы считают его неопровержимым[1]. По-моему, богатый метафорический язык осязания, вбирающий в себя великое множество действий, выраженных, в частности, глаголами «двигаться», «соприкасаться», «хватать», «стоять», указывает на то, что это чувство по своей значимости как минимум не уступает зрению.

---

1 См., например: Арендт, 2013; Classen, 2012; Crary, 1992; Maurette, 2018. Типичный в этом отношении сборник теоретических работ (Levin, 1993) пронизан априорной идеей доминирования визуальности в культуре. Впрочем, в статье Мике Баль (*Bal.* His master's eye // Levin, 1993, p. 379–404) явным диссонансом общему хору звучит критика подобного подхода, по сути допускающего «визуальный эссенциализм» (термин принадлежит Баль).

Подчас акцент на зрении, скорее всего чрезмерный, приписывают не всей западной культуре, а конкретно эпохе «модернизма». Роберт Брейн не одинок в своем суждении, когда пишет о «расцвете диктаторской окулярной политики модернизма» – политики, которой в известном смысле противостоят те, кто сегодня подчеркивает роль осязания (Brain, 2015, p. 225). На это можно возразить, что категории модернизма (о нем подробнее чуть ниже) и зрения слишком общи, и любая попытка установить корреляцию между ними окажется бесполезной в контексте конкретного исторического периода. Тем более затруднительно вывести достоверную корреляцию в условиях широчайшей вариативности модернистского искусства, помноженной на сложную структуру сенсорных модальностей. Более того, если принять альтернативную точку зрения (восходящую, как было показано выше, к исследованиям Дж. Дж. Гибсона, согласно которой все наши чувства образуют интегрированную систему, то с традиционным утверждением, будто бы какое-то одно чувство явно доминирует над всеми прочими, придется распрощаться. Бесспорно, такое понимание долгое время преобладало, но из этого еще не следует, что оно единственно верное.

Так или иначе независимо от чьих-то мнений по поводу «визуальной культуры» или «тактильной культуры» визуальные образы и метафоры всегда определяли характер западной научной объективности – практику дистанцирования, а не контакта в отношениях наблюдателя и наблюдаемого. По словам феноменолога Ханса Йонаса, дошедшая до нас с античных времен репутация зрения как благороднейшего из чувств зиждется на том, что оно обеспечивает «застылость» (Jonas, 1954, p. 517) наблюдения, тогда как осязание вовлекает наблюдателя в каузальные отношения и, соответственно, провоцирует его реакцию: «Конечная цель [зрения] есть объективное знание – знание о вещи как таковой в отличие от вещи, которая воздействует на меня; из этого отличия вырастает и вся идея *theoria* и теоретической истины» (Jonas, 1954, p. 515). Объективность недостижима без морального сдерживания: «Руками не трогать!»[2]

Второе общее соображение касается термина «модернизм» (не путать с «модерностью», подразумевающей широкомасштабные социальные перемены). Мне думается, что пытаться определить модернизм не только не входит в задачу историка, но даже грозит увести его в совершенно постороннюю область. За этим термином скрывается целый спектр новаторских художественных практик, условно берущих начало в 1890-х годах, хотя зачастую их корни уходят в предшествующие пери-

2 О механической объективности сдерживания см.: Daston, Galison, 1992.

оды. Порывая с академическим, институализированным художественным образованием и отказываясь от прежних представлений о месте и роли искусства, новаторские подходы подняли на небывалую высоту творческую индивидуальность: теперь каждый художник сам решал, в чем его предназначение, сам определял эстетическую ценность и устанавливал критерии «подлинного» искусства. Невозможно перечислить здесь все виды, техники, жанры и концепции модернизма. Для нас важнее отметить роль кинестезии в этом мощном потоке, ибо репрезентация движения занимала центральное место как в эстетике натурализма (например, в танце Айседоры Дункан), так и в беспредметном искусстве (например, в картинах Франсиса Пикабиа на тему танца). Художники-новаторы исследовали саму материю, вещество искусства (так, прозаиков и поэтов интересовала теперь не только и не столько смысловая, сколько формальная, структурная сторона языка). Подобная атомизация, в свою очередь, порождала абстракцию.

В 1890-х годов пионеры нового танца решительно отвергли классический балет и начали создавать бессюжетные танцевальные номера с использованием совершенно новой техники, сосредоточившись на танце как таковом. В этом отношении хореографические эксперименты Дункан были несомненно модернистскими, хотя вдохновение танцовщица черпала в воображаемом мире древней Эллады. Разумеется, другие модернисты, пришедшие на смену Дункан, не могли удовлетвориться ее открытиями и без устали искали все новых и новых технических решений, все новых форм экспрессивности, изобретая невиданные типы движений (вроде «танцев машин») и утрированно «некрасивые» жесты. К осознанию движения апологеты так называемого танца модерн всегда шли от личного опыта и «нового эмпиризма» — диктата традиционных танцевальных движений они не признавали[3]. Мне кажется, что распознать в этих новых типах движения признаки модернизма не составляет труда, хотя, вероятно, не мешает уточнить, о какой форме модернизма мы говорим.

В литературе о модернизме танцу почти не уделялось внимания, и в наши дни танец по большому счету выключен из того перечня модернистских достижений, который профессора приводят на лекциях студентам, хотя это очевидное упущение[4]. К счастью, в последнее время ситуация постепенно меняется. Знаток танца Ди Рейнолдс даже зада-

---

3 О связи эмпиризма и модернизма см.: Klein, 1992.

4 Это положение обсуждается в связи с искусством русского авангарда: Сироткина, 2016. В настоящей главе я опираюсь на это издание. Об истории танца модерн см.: Foster, 1992.

лась вопросом, не находится ли танец в центре – а вовсе не на периферии – эстетики модернизма: «Искусство танца, поскольку оно существует как в реальном, так и в воображаемом времени и пространстве, являет собой парадигму тех пространственно-временных взаимодействий, которые эти поэты и художники [модернисты] стремились исследовать» (Reynolds, 1995, p. 226–227).

Одним из тех, кто давно признал значение танца, был литературовед Фрэнк Кермоуд. В эссе о модернистской поэзии он размышляет о том самом чувстве осязаемой реальности, истории которого посвящены предыдущие главы, – о чувстве реальности, идущем от дорефлексивного и доречевого единства «я» и мира в движении. По его словам, «пляска принадлежит эпохе, когда «я» и мир еще не были разделены, и потому она естественным образом достигает того „первородного единства", которого <...> поэзия модернизма способна достичь только ценой неимоверного усилия, направленного на слияние воедино разрозненных частей» (Kermode, 1962, p. 4). Согласно Кермоду, танец по своему невербальному языку близок жесту. Вообще, движение древнее слова, но даже при наличии языка нельзя произносить слова без того, чтобы задействовать движение. Исходя из лейтмотивов модернистского творчества – ориентации на «примитивное» искусство и восприятия жизни как музыки танца, – Кермоуд заключает: в новом танце «все зависит от тела – от способности тела не просто выразить чувство, но овеществить весь образ чувствования» (ibid., p. 27)[5]. Для иллюстрации «образа чувствования» он привел примеры из поэзии Малларме и Валери, а также описание танцевальных движений Лои Фуллер, особенно ее рук, «надставленных» бамбуковыми палочками (под белой шелковой вуалью), которыми она взмахивала, словно крыльями. На фронтисписе своей книги «Романтический образ» Кермоуд поместил рисунок танцующей Лои Фуллер и афоризм оксфордского мыслителя Р.Дж. Коллингвуда: «Пляска есть мать всех языков» (Kermode, 1957, p. 49).

Новый, или «свободный», танец *овеществлял* телесную осознанность и кинестетическую чувствительность. В отличие от классического балета, словарь его выразительных средств диктовался не экспрессией сюжетной фабулы, а экспрессией бытия, жизни и использовал формы, подсказанные характером художественного материала, а именно тела и движения[6]. Как и в других видах модернистского искусства, в танце

5 В 1936 году Поль Валери выступил со своей знаменитой теперь лекцией «Философия танца» (Valéry, 1964).

6 Некоторые исследователи трактуют танец как жест, беря за основу элементы его семиотической структуры (см.: Langer, 1953, p. 174 – автор исходит из философии символических форм Кассирера): «Всё движение в танце

сосуществовали две тенденции – предельная эмоциональная насыщенность сценического образа (Мэри Вигман) и язык абстрактных форм (Фуллер). В любом случае источник, питавший выразительную силу исполнителя, многим виделся в возрождении (как им хотелось верить) архаичного словаря подлинного искусства, искусства Древней Греции или даже искусства движений тела животного. Что угодно, только не искусство постренессансных аристократических дворов и академий! Примерно в то же время латиноамериканские танцы (танго, матчиш) и афроамериканские рэгтайм и «звериные танцы» преобразовали мир общедоступных дансингов; разумеется, свою лепту внесла также культура кабаре и кафе. Все эти перемены соответствовали общему духу протеста против вчерашних искусственных, формальных правил, старомодных костюмов и классового характера балов и балетов.

Заявивший о себе в 1890-х годах новый танец, различные направления которого теперь объединены под общим названием «танец модерн», имел множество корней и обличий. В этом калейдоскопе, несомненно, выделялась Айседора Дункан, производившая огромное впечатление на творческую интеллигенцию всюду, где бы она ни выступала, но особенно в России, куда она впервые попала зимой 1904–1905 годов. Дункан намеревалась вернуть танец «к природе» (выражаясь языком модерна), к природе в ее понимании – к идеальному воплощению природы в сценическом искусстве древних греков. Отсюда ее манера танцевать босиком, акцентировать движения торса, активно использовать экспрессивность силы тяжести, собственного веса – вместо погони за невесомостью, как в балете; отсюда же ее свободное платье, напоминающее греческий хитон или тунику. Последующие поколения танцовщиков чем дальше, тем больше убеждались в парадоксальности мира новой хореографии: чтобы танцевать естественно, нужны годы упорных тренировок (см.: Carter, Fensham, 2011). Хотя ничего парадоксального в этом нет, если под природой понимать (как понимали многие в конце XIX века) некое естественное состояние, от которого человечество

есть жест или некий элемент демонстрации жеста – возможно, с помощью механического контраста и усиления, – но так или иначе мотивацией служит внешнее сходство с экспрессивным движением». Многие исполнители, особенно из числа последователей Мерса Каннингема, самоотверженно исследующие потенциал случайности в поисках «нового движения», воспротивились бы такому категоричному обобщению. Тем не менее в нем точно отражена та концепция танца модерн, которая владела умами в первые десятилетия его истории. Наличие связей между чувством движения, жестом и эстетической ценностью признавалось и ранее (см.: Beaunis, 1889, p. 138–141).

отпало, избрав для себя иной способ жизни[7]. Дункан и вдохновленные ею танцовщики, будь то прямые последователи или самостоятельные новаторы, разрабатывавшие свои идеи в духе свободного танца, — все уделяли первостепенное значение движению тела и путем неустанных тренировок стремились развить «естественную» телесную чувствительность. Для решения этой задачи требуется воображение, которое помогает артисту вызывать в себе ощущение реальности, с давних пор ассоциирующееся с осязанием и чувством движения, о чем уже не раз говорилось на страницах этой книги.

Чувствительность танцовщиков к новым формам движения частично перекочевала в хореографию из опыта обыденной жизни людей. Примечательно, что отдельные виды неизвестных прежде ощущений преодолевали социальные и гендерные барьеры: езда на велосипеде, специальные комплексы упражнений, гимнастика, кинематограф, популярные танцы и, как остроумно заметил Хиллел Шварц, вращательный момент на новомодных аттракционах вроде «американских горок». Возник целый ряд совершенно новых форм движения, связанных с бурным развитием техники, на радость тем модернистам, которые с энтузиазмом приветствовали научно-технический прогресс, хотя часть из них, как Дункан, в своем творчестве ориентировалась на природу и Античность. Воспользуемся отзывом Шварца о биплане братьев Райт: «Динамический баланс и крутящий момент совершили такой кинестетический прорыв в области воздушных аппаратов тяжелее воздуха, о каком могли только мечтать первопроходцы танца модерн — с телами тяжелее воздуха» (Schwartz, 1992; см. также: de Cauter, 1993).

Физиологическая эстетика

Имея в своем арсенале новаторские приемы и экспрессивный словарь, танцовщики-модернисты создали своего рода экспериментальную лабораторию. Метафора лаборатории была не чужда творческим людям. Так, например, в начале 1920-х годов в московской Государственной Академии художественных наук (ГАХН) возникла великолепная хореографическая («хореологическая» — термин, придуманный основа-

7 Намного сложнее установить, не являются ли все формы движения культурно и исторически обусловленными и, соответственно, не является ли постулат естественности, как и вообще любая (в том числе научная) отсылка к природе, очередным культурным конструктом. О связанных с этим вопросом теоретических проблемах, затрагивающих также философию танца, см.: Noland, 2009.

телем) лаборатория (Мислер, 2011; Сироткина, 2012). Одновременно и тоже в Москве театральный режиссер В. Э. Мейерхольд разрабатывает и внедряет систему сценического движения, основанную на законах «биомеханики». Но одно дело лабораторная постановка, а другое – спектакль для публики. Здесь налицо типичная для авангарда раздвоенность: что первично для художника – творческий поиск или забота о зрителе?

В последнее время историков культуры очень занимает вопрос об отношениях науки и искусства, в том числе и в первую очередь о том, как связаны между собой эксперименты по изучению восприятия движения, движение объектов в окружающем мире, новые технологии регистрации движения и рождение инновационного искусства кинематографа, «движущихся картинок». Внедрение эксперимента в творческую практику подрывало устои сложившихся эстетических представлений, как обывательских, так и академических. В этих обстоятельствах, как утверждают, в частности, Роберт Брейн и Робин Ведер, существенно возрастала роль так называемой физиологической эстетики (Brain, 2015; Veder, 2015). Термин «физиологическая эстетика» был введен Грантом Алленом еще в 1877 году для объяснения механизмов создания и восприятия произведений искусства: определяющим фактором, по мнению автора, являются естественно сформировавшиеся физиологические реакции тела на удовольствие или боль; в число таких естественных реакций, обусловленных сенсорным опытом, входит и кинестетическое осознание (Allen, 1877). Свои идеи Грант Аллен прямо выводил из эволюционной теории Спенсера.

Брейн тоже изучал отношения между новыми художественными формами и пульсацией жизни, в то время ассоциировавшейся с физиологией протоплазмы (Brain, 2015, ch. 2)[8]. За трюизмом «жизнь есть движение» стояла вполне научная теория о свойствах живой протоплазмы, подвижной, чувствительной, пульсирующей, – свойствах, присущих телесной жизни организма как единого целого. О некоторых аспек-

8 Брейн (Brain, 2015, p. 201) упоминает и «новое „шестое“ чувство, называемое также мускульным чувством, или кинестезией: чувство мускульного напряжения, тяжести, ритма, движения и ориентации в пространстве, ставшее физиологическим ключом к практике создания и восприятия искусства. Происшедший около 1910 года „модернистский“ поворот – поворот к абстракции – был бы невозможен без этого нового увлечения кинестезией в качестве фундамента как для художественного творчества, так и для зрительского восприятия». Брейн не уточняет, кто первый употребил выражение «шестое чувство» в этом контексте (если вообще можно говорить об авторстве), а его суждение о «модернистском повороте» неправомерно сужает весь спектр инноваций, не говоря о том, что этот «поворот» прямо выводится им из «нового» интереса к кинестезии.

тах этой «новой» чувствительности говорили задолго до модернизма: достаточно вспомнить метафизические рассуждения о потоке, порыве и ритмах жизненных сил в эру романтизма и даже еще раньше (ibid.; см. также: Wellman, 2017). Разумеется, танцовщики стремились развить в себе способность откликаться на все эти свойства. Робин Ведер в подробном исследовании позы и движения в искусстве США – на протяжении трех десятилетий после 1910 года –для описания тогдашнего обостренного интереса к кинестетической осознанности ввела термин «кин-эстетический модернизм» (Veder, 2015, p. 4–5).

В свете всего вышесказанного велик соблазн сделать поспешный вывод о решающем влиянии науки – физиологических и психологических исследований кинестезии – на искусство модернизма. Но, несмотря на то, что художники, работавшие с разным материалом, активно развивали новые формы выражения для позы, жеста, ритма, энергетических полей и местонахождения в пространстве и времени, чаще всего их поиски, как мне кажется, разве только косвенно соотносились с серьезными естественно-научными работами. Намного больше художников занимало, что делали в прошлом и делают в настоящем другие художники, как далеко можно зайти в искусстве на пути разрыва с традицией, чтобы открыть нечто «новое», и неважно, будет ли это возврат «к природе», к «примитивному» языку или, наоборот, подчеркнуто «современная» эстетика, созвучная общественным тенденциям и техническим свершениям дня сегодняшнего. Даже если отдельные художники вроде Сёра или О'Кифф и были знакомы с психофизиологической литературой, подавляющее большинство себя этим не утруждало. Танцоры в своей массе имели смутное понятие о психофизиологии. Поворот к природе означал для них поворот к «реальности». И благодаря новому танцу такое понимание обретало свой язык – доречевой язык действующего тела, а вовсе не язык философии, психологии или физиологии. Айседора Дункан, как и многие ее последователи и единомышленники, полагала, что язык тела – это еще и язык души: в танце тело–душа выполняет роль инструмента, воплощающего мелодические и ритмические формы жизни. Танцовщики упивались движением и в движении совершенствовали как собственное чувство движения, так и в идеале чувство движения своих зрителей. Но то было упоение жизнью, жизненной силой, дыханием – или духом. Возможно, Дункан читала кое-какие научно-популярные сочинения (Геккеля, например), но вдохновение она черпала в античной Греции; Фуллер творчески переосмыслила приемы (касавшиеся не только танца, но и сценического освещения), заимствованные из мюзик-холла; Вигман ориентировалась на стилистику немецкого экспрессионизма.

Не так-то просто найти в искусстве отчетливые следы влияния научных исследований в области кинестезии, по крайней мере, в период, предшествовавший тем десятилетиям, о которых пишет Ведер на примере Соединенных Штатов (Veder, 2015). Упоминания кинестезии стали звучать в артистических кругах США накануне Первой мировой войны. Так, Ведер показывает, что литература по кинестетической осознанности повлияла на взгляды художника и организатора выставок современного искусства Артура Б. Дэвиса, а через него и на известного мецената и коллекционера Альберта К. Барнса и просветителя Джона Дьюи. Здесь действительно можно говорить о целенаправленных усилиях установить связь между психофизиологией и эстетикой. Но если обратиться к европейскому новому танцу, то, хотя там были новые формы выражения, передаваемые позой, жестом, ритмом, энергетикой и бытованием в пространстве и времени, там мы видим не столько влияние научной психофизиологии, сколько творческий взаимообмен да весьма расплывчатое понятие о «естественном». Рудольф Лабан намеревался сплавить науку и танец, систематически развивая у танцовщиков чувство ритма, усилия и сопротивления в движении, но, по сути, никакой особой научности в его методе не было (Reynolds, 2007, p. 5–8)[9]. Танцовщики упорно тренировали свое кинестетическое чувство, чтобы безошибочно определять расстояние, вес или ритм, как это делают спортсмены или женщины, не имея представления о физиологической подоплеке своих действий. И полное неведение о механизмах моторного контроля не мешало им выполнять сложные танцевальные движения. По меткому наблюдению Шварца, существовало явное противоречие между механистическими образами, навеянными новыми машинами и аппаратами, и той естественной, органической гармонией, которую превыше всего ставило одно из ведущих направлений модернизма, внутренне связанное с философией жизни. Компас эстетической чувствительности ясно указывал направление художественного поиска: это «новая кинестезия, с упором на ритме, цельности, всеохватности, непрерывности и прочной связи внутренней телесной сердцевины с внешними формами выражения индивидуального физического „я"» (Schwartz, 1992, p. 104). Специальных научных знаний такая цель не предполагает.

В качестве примера того, как труды по динамике физиологических процессов влияли на искусство, Брейн приводит картины Пикабиа, на-

9 Нельзя отрицать наличие связи между физическими исследованиями «колебаний эфира», изучением ритмов («пульса») живого организма и эстетическим пониманием ритма. Помимо упомянутой работы Брейна (Brain, 2015), см.: Clarke, Dalrymple, 2002; Ems, Trower, 2013. О ритме в живописи и поэзии см.: Reynolds, 1995.

писанные художником после поездки в Нью-Йорк в 1913 году. Эти картины представляют собой визуальное выражение теории ритмоформул жизненных сил, которую разработал Жан д'Удин в рамках своего эстетического учения. Согласно д'Удину, все чувства произрастают из общей почвы – из пульсации живой протоплазмы. Соответственно, Пикабиа искал новые выразительные средства, которые передали бы эту общую пульсацию, пронизывающую и музыку, и цвет, и форму, и движение. Тесная внутренняя связь движения и музыки легла в основу системы ритмических упражнений швейцарского музыканта и педагога (уроженца Вены) Эмиля Жак-Далькроза. Все это побуждало художника отойти от старых канонов репрезентации движения в пространстве и попытаться представить само ощущение движения. Д'Удин полагал осязание связующим звеном для всех прочих чувств, а мускульной чувствительности отводил ведущую роль в осознании длительности и ритма (Brain, 2015, p. 206–213)[10]. И Пикабиа сумел найти средства, способные выразить эти идеи в художественных образах, хотя к работе научных лабораторий его новаторские приемы не имели отношения.

О «длительности» и «мышечном чувстве» еще раньше писал Анри Бергсон. Радикально переосмыслив понятие времени, он решительно отделил его от пространства – от подмены пространственными моделями, и в этом ключ ко всей философии Бергсона. Французский мыслитель хорошо знал литературу по физиологии, медицине и психологии, так что имел вполне ясное представление о мышечном ощущении. Но его не столько интересовали подробности, которые могли сообщить ученые о природе этого (или любого другого) чувства, сколько «роль тела в жизни духа» (Бергсон, 1992б, с. 273). В этой связи он не мог не оценить решающего значения мышечных ощущений для формирования речи. Говоря о значении этих ощущений для восприятия движения в целом, Бергсон особо подчеркивал: имеется в виду восприятие *движения* как такового, а не восприятие отношений между отдельными объектами. Большой общественный резонанс, вызванный его сочинениями, прежде всего в кругах творческой интеллигенции, объясняется тем, что он, как всем казалось, теоретически обосновал и утвердил в правах жизнетворчество духа, то самое жизнетворчество, которое я связываю с ценностью индивида как агента – самостоятельно действующего субъекта (см. главу 11; Burwick, Douglass, 1992). Больше ориентируясь на этот общий контекст бергсоновского учения, нежели на его конкретные высказывания о кинестезии, д'Удин, Пикабиа и другие, размышлявшие

10 Аннотированное оглавление книги Д'Удина «Искусство и жест» см.: http://urss.ru/cgi-bin/db.pl?lang=Ru&blang=ru&page=Book&id=203388 (дата обращения: 04.02.2021).

о развитии искусства и непрерывном течении и движении жизни, пытались воплотить его идеи в своем творчестве.

Складывается впечатление, что Бергсон освятил авторитетом философии то знание, которым, исходя из его собственных постулатов, его читатели и так уже интуитивно обладали: совершая действия, люди встречают сопротивление и соприкасаются с реальностью, а конструктивность реакции индивида на это обстоятельство зависит от уровня интеллекта. Казалось бы, его философия объясняет обыденное и конкретное. Специалист по французской философии XX века Гэри Гаттинг по этому поводу заметил: «К каким только приемам ни прибегают авторы, чтобы очертить территорию философии <...>. Но один из самых привлекательных во все времена – заявить, что философия может и должна укоренить себя в опыте, со всей *прямотой* и *конкретностью,* дабы исключить любые абстракции, без которых не обходится успешная эмпирическая наука» (Gutting, 2001, p. 50). Обаяние Бергсона идеально определяется этой формулой: кто, как не он, возвестил приоритет «супра-(ультра-)интеллектуальной интуиции, которая дает прямой доступ к знанию конкретной жизни и мысли» (ibid., p. 56)[11]. Артисты и художники, да и обычные пешеходы, выражают означенную интуицию самим своим движением.

В книге, озаглавленной «Кинестетическое знание», Зейнеп Челик Александер убедительно обосновала влияние того, что зовется знанием тела, (*фр.* savoir faire, *англ.* knowing-how), на практику и преподавание модернистского дизайна (Alexander, 2017). Понятие кинестетического знания трактовалось довольно широко, вбирая в себя и докогнитивную телесную осознанность, или телесную интуицию (то есть не ограничивалось только чувством или ощущениями движения). Неудивительно, что в категорию кинестетического знания укладывалась также концепция Вильгельма Дильтея о «герменевтическом понимании», вовсе не связанном с сенсорным знанием. Эта широкая трактовка послужила теоретическим обоснованием идеи, которую возводят к Гельмгольцу – о необходимости различать *Kennen* (знание того, как что-то делать, не обязательно вербализованное, или «знание-знакомство») и *Wissen* (вербализованное знание или «знание-описание») – и которая в конце XIX века оказалась в центре дискуссии об отношениях гуманитарных и естественных наук[12]. Тут мы сталкиваемся сразу с двумя пробле-

11 Бергсон указал, что его рассуждения, касающиеся неопровержимости осознания воли, восходят к философии Мен де Бирана.

12 Самая известная демонстрация этого различения – в лекции Гельмгольца 1868 года «Новейшие успехи теории зрения» (Гельмгольц, 2011), где он в расчете на образованного читателя суммировал современные ему науч-

мами: во-первых, о мышечном чувстве как таковом Гельмгольц ничего или почти ничего не говорил (хотя движениям глаз отводится значительное место в его объяснениях механизмов зрения); а во-вторых, далеко не факт, что именно Гельмгольц дал главный толчок последующим дискуссиям о кинестетическом воображении и познании — полемике об отношениях гуманитарных и естественных наук. Спорным является также тезис о том, что в ходе XX века про телесную интуицию практически забыли, хотя, возможно, для каких-то сфер деятельности это утверждение справедливо. Как бы то ни было — и работа Александер служит лучшим тому подтверждением — в начале XX века в области искусствознания и художественного обучения телесному знанию уделялось огромное внимание.

Очевидно, что взаимное влияние наук и искусств носило сложный характер и напоминало скорее переплетение разнонаправленных взаимодействий, нежели простое одностороннее или двустороннее движение. Но из этого отнюдь не следует, что «танец, который около 1900 года внезапно стал ведущей формой модернистского искусства, обязан своим возвышением прежде всего физиологической эстетике» (Brain, 2015, p. 208). Несомненно, в XIX веке телесная чувствительность, в том числе и мышечное чувство, широко обсуждалась; кроме того, и на научном, и на бытовом уровне осязание и движение часто связывали с чувством реальности, удовольствием и ощущением собственной субъектности (агентности). Однако в первые годы существования танца модерн о физиологической эстетике как определенной системе представлений никто еще не говорил. Что касается нередких упоминаний силы, энергии, ритма и равновесия, то все это указывает скорее на общий для науки и искусства того времени визионерский настрой, чем на прямое влияние. Все давно и прочно усвоили, что человек, тело, осязание и «реальность» неразрывно связаны между собой. Корни этой веры уходят в старую натуральную и моральную философию, в повседневную практику и теоретическое осмысление осязания, которые в совокупности сформировали мир и язык произвольного, активного действия и сопротивления.

Этот вывод вносит существенную корректировку в картину, нарисованную Дэвидом П. Паризи, который считает, что «гаптика... яв-

---

ные взгляды на зрение. Ни в этой работе, ни в своем фундаментальном «Руководстве по физиологической оптике», последний том которой был издан незадолго до лекции, Гельмгольц, в отличие от многих своих коллег, не рассматривает мышечное чувство как предмет отдельного научного интереса; он просто констатировал его присутствие, описывая роль движения глаз в формировании «локальных знаков» и «бессознательных умозаключений» в процессе зрительного восприятия.

ление отчетливо модернистское, и своей научной легитимностью она обязана успехам рациональных экспериментальных исследований осязания, продолженных затем в экспериментальной психологической лаборатории» (Parisi, 2011, p. 191). Усилиями Э. Г. Вебера научное изучение осязания, по мнению Паризи, перекочевало в означенную «лабораторию», благодаря чему сформировались «новая эпистемологическая модель» и современная «область гаптического знания» (Parisi, 2018, p. 5–6). В противоположность этой точке зрения, я обращаю внимание на длительную историю изучения осязания, предшествовавшую работе психологов-экспериментаторов в XIX веке, а их лабораторную практику рассматриваю как всего лишь одну грань невероятно многогранной области психологии. В том, что исследования Вебера (и все последующие психофизические эксперименты) открыли путь строго научному, поддающемуся количественной оценке изучению телесной тактильности и тем самым внесли большой вклад в современное практическое применение биоэнергии (если использовать термин, обычно ассоциирующийся с Фуко), нет никаких сомнений, чего не скажешь про утверждение, будто бы из этой экспериментальной работы произросла новая эпистема, или режим знания. Более того, совершенно неясно, в чем заключается принципиальная новизна и современность субъективного опыта «гаптической» чувствительности по сравнению с «осязательной» чувствительностью. В отдельных случаях, как полагает Макни, например, в связи с новыми техническими возможностями альпинистов, действительно можно говорить о новом опыте, совмещающем зрительную и тактильную чувствительность, то есть о таком опыте, который современные авторы квалифицировали бы как «гаптический». Макни приводит слова Эрнеста Бейкера, описавшего свои чувства, когда он в Шотландских горах «обнимал» внушительную стену утеса Буахале Этив Мор у долины Гленко: «Там мы каждой частицей тела ощущали необъятное пространство, над которым зависли... [Эти ощущения] проникают тебе в душу с такой силой, какую не может вообразить тот, кто просто издали любуется горой» (цит. по: McNee, 2017, ch. 5, б/п).

Многочисленные свидетельства ясно указывают, что ученые давно оценили роль руки в изобразительных искусствах, рассчитанных на визуальное восприятие. Так, И. Г. фон Гердер, рассуждая в 1778 году о красоте формы, писал: «Глаз лишь указывает руке путь – он разум руки. Рука же самостоятельно открывает формы вещей, их идеи, значение и скрытый смысл»[13]. Для фронтисписа своей книги по истории

13 Из сочинения Гердера «Пластика» (1778), цит. по: Berthoz, Petit, 2008, p. 96. О тактильности в искусстве на основании высказываний художников

жеста Гильеметт Боленс выбрала очаровательную картину Шардена «Мальчик с юлой» (1737–1738) (Bolens, 2012): ребенок неотрывно смотрит, как на столе перед ним вертится маленький волчок, запущенный его собственной рукой. Глаза наблюдают за результатом действия руки – в чистом виде опыт гаптической чувствительности (хотя слово «гаптический» применительно к эпохе Шардена – явный анахронизм). В 1820-х годах ученый, хирург и художник Чарльз Белл увлекся изучением анатомии и физиологии руки, заинтригованный удивительными возможностями этого человеческого инструмента для любой практической деятельности, даже такой сложной и тонкой, как создание произведений искусства.

Кинестетическая эстетика

Истоки современных представлений о роли гаптического чувства в истории искусств принято связывать с хрестоматийным рассказом о том, как в 1890-е годы возникло понимание особого места осязания и гаптического чувства (ощущений) в создании и восприятии произведений искусства (см.: Фрейзер, 2014). Все бы ничего, но в этой версии не отражено то значение, которое в современной концепции осязания придается *движению* и всем сопутствующим ему ощущениям.

Когда великий знаток искусства Бернард Беренсон был еще молод и только завоевывал себе репутацию, высказывая неожиданные для того времени идеи, в частности о благотворном влиянии Джотто на всю итальянскую живопись, он во многом опирался на давние теории о роли осязания в зрительном восприятии глубины, которые отсылали также к мышечному чувству, столь необходимому, чтобы верно судить о реальности. (Полезно напомнить, что далеко не все психологи разделяли эти взгляды.) Для Беренсона третье измерение – глубина, объемность – стало мерилом подлинности как в обычной жизни, так и в искусстве живописи.

> «Психологически доказано, что одним зрением невозможно воспринять объемность предмета. В детстве, задолго до того как мы начинаем это осознавать, нам помогает осязание, которое посредством наших мышечных ощущений позволяет чувствовать объем предметов и трехмерность пространства. В эти же годы осязание третьего

и искусствоведов, а также о тезисе достоверности осязания см.: Johnson, 2011; о множественности отношений между скульптурой и осязанием см.: Bacci, 2011.

измерения является для ребенка своего рода пробой на реальность той или другой вещи <...> Живопись – это искусство, фактически располагающее только двумя измерениями, поэтому живописец для полноты воспроизведения художественной реальности сознательно стремится воссоздать третье измерение. И он может осуществить эту задачу только так, как делаем это мы: заставить сетчатку нашего глаза выполнять чисто осязательные функции. Первый долг художника – возбудить во мне чувство осязания, потому что у меня должна возникать иллюзия, что я могу ощупать изображенную фигуру, что в моих ладонях и пальцах появятся ощущения реальных объемов, соответствующих формам фигуры, появятся задолго до того, как я приму ее за действительно реальную и позволю этому впечатлению продлиться некоторое время» (Беренсон, 1965, б/п).

Уверовав в то, что за восприятие глубины отвечает осязание и мышечное чувство, Беренсон вывел свою знаменитую формулу: картина, если она достойна называться выдающимся эстетическим свершением, должна возбуждать в зрителе чувство осязания. Исходя из этого, Беренсон представил Джотто непревзойденным мастером, способным как никто другой возбуждать осязательное воображение.

Примерно в то же время, когда Беренсон вынашивал эти прочувствованные идеи, теоретик искусства и скульптор Адольф Гильдебранд провел систематический анализ отношений, связывающих зрительную чувствительность с кинестетической применительно к скульптуре. Он четко разграничил «зрительные впечатления» и «кинестетическую активность», и таким образом в его концептуальном языке запечатлелось давнее противопоставление пассивного режима зрения и активного режима мускульной чувствительности. По сути, это возвращает нас к «парной» теории познания реальности, базирующейся на оппозиции активность–сопротивление. В своей знаменитой работе Гильдебранд подробно разбирает «двигательную деятельность глаза» (Гильдебранд, 1914, с. 15), благодаря которой человек способен постигать не только видимую, но и действительную форму вещей. «Развивая двигательные представления и связанные с ними контуры, мы достигаем того, что приписываем вещам форму, независимую от изменений явления» (там же, с. 18). (В целом это рассуждение касается восприятия существенных свойств материи, по Локку.) Почти следом за публикацией книги Гильдебранда австрийский историк искусства Алоиз Ригль опубликовал работу «Позднеримская художественная промышленность» (1901), где высказал многие новаторские идеи и ввел в немецкоязычное искусствознание термин *haptische* («гапти-

ческий»), возможно, заимствованный у берлинского психолога Макса Дессуара[14].

С легкой руки феноменолога Мерло-Понти, указавшего в эссе «Сомнения Сезанна» (1945) на особую роль осязания в живописи, началось повальное увлечение тактильными аспектами культуры, которые прежде были якобы полностью вытеснены безраздельной гегемонией зрения. Если говорить об истории танца и мышечного чувства, то здесь, на мой взгляд, картина была иная – ни о какой гегемонии зрения (что бы она ни означала) не могло быть и речи. Однако дискуссии о творческом методе Сезанна, частично потому что они вращаются вокруг самого обсуждаемого до сих пор поворота к модернистской абстракции в живописи, представляют большой интерес.

Известно, что художник исступленно искал ответа на вопрос, как отобразить на холсте настоящую гору Сент-Виктуар, а не свое субъективное впечатление от нее. Ему хотелось воссоздать реальность в ее первозданной цельности, как если бы наше восприятие все еще не знало о разделении чувств, не подчинялось дифференцирующей логике зрения. По выражению Мерло-Понти, он хотел «дать *увидеть,* как мир *касается* нас». При этом «Сезанн не пытается подсказать цветом тактильные ощущения, которые дали бы форму и глубину. Первобытному восприятию неведомы эти различия касания и зрения» (Мерло-Понти. Сомнения Сезанна, б/г, б/п)[15]. Стремясь выявить сущность пейзажа, Сезанн порой часами созерцал и размышлял, прежде чем нанести один-единственный мазок и этим прикосновением кисти к холсту воссоздать незыблемость горы. «Пейзаж, – говорил он, – мыслит себя во мне, а я его сознание» (цит. по: Мерло-Понти. Сомнения Сезанна. б/г, б/п)[16].

14 Riegl, 1985, p. 24–28 (где переводчик немецкое «haptische» передает английским «tactile» – см.: Foreword, p. xx). Об употреблении термина «гаптический» в эпоху модерна см.: Maurette, 2018, p. 4–12; Parisi, 2018, p. 5–7, 34–36, 143–150. В 1892 году Дессуар использовал термин *haptische* в исследовании, посвященном психофизиологии осязания (Dessoir, 1892, p. 242). Английское слово *haptics* («гаптика») использовалось Э. Б. Титченером, по крайней мере, с 1900 года (в его корнеллской лаборатории был даже «гаптический кабинет» – a haptics room).

15 О Сезанне и «гаптическом» отношении к ближнему и дальнему планам см.: Deleuze, Guattari, 2004, p. 543–547. Мерло-Понти, а затем и Делёз с Гваттари стремились положить конец дискуссиям о приоритете одного чувства над другим, и эта установка нашла отражение в последующей моде на слово «гаптический». См. также: Мерло-Понти, 2006.

16 О взаимоотношениях Сезанна и его натуры см.: Shiff, 1991. Шифф отмечает, что «формы возникают на живописной поверхности в результате взаимодействия сил и сопротивлений, одной физичности и другой» (ibid., p. 153).

Соответственно, чтобы правильно воспринимать живопись Сезанна, нужно вдумчиво следовать за движениями руки художника, призывая на помощь свое гаптическое чувство, и не рассчитывать на то, что задача искусства – всего-навсего создавать впечатление видимости реального. Искусство Сезанна не описывает мир «вовне», но раскрывает глубоко личный, телесный, двигательный опыт постижения «реального». И абстракция в живописи – это дальнейшее обобщение и развитие именно такого отношения к предметному миру. Отталкиваясь от предложенной Мерло-Понти интерпретации творчества Сезанна, Максин Шитс-Джонстон трактует сезанновскую «живопись-мышление» (включая и работу кистью) как движение, а его технику письма сравнивает с искусством хореографа (Sheets-Johnstone, 2011, p. 428–429). В искусстве рука или тело, совершающие движение, как бы мыслят себя неким миром, не просто неким отдельным миром, но миром первозданной реальности.

Это и есть тот мир, воображаемый или реальный, к которому история мышечного чувства пытается подобрать ключ.

Приведенная цитата из Беренсона в контексте нынешних разговоров о типично мужском взгляде может вызвать легкую оторопь, а уж истолковывать ее и подавно неловко. Тем более любопытно обратиться к сочинению, написанному в те же 1890-е годы и посвященному двигательной активности и восприятию искусства, прежде всего скульптуры, за авторством Вернон Ли (псевдоним писательницы Вайолет Пейджет). Искусство она изучала самостоятельно, посещая художественные галереи Европы и штудируя литературу; наибольшее влияние оказал на нее Гильдебранд. Мюнхенский психолог Теодор Липпс, написавший критически-покровительственную рецензию на ее эссе «Красота и уродство» (1897) – первое в одноименной серии, – в скором времени сам привлек ее к работе в области экспериментальной эстетики. Ли заметила, что ее близкая подруга и соавтор, скульптор Клементина (Кит) Анструтер-Томсон при встрече с искусством реагирует необычайно остро и к тому же обладает повышенной субъективной осознанностью телесных ощущений и проявлений – перемен в дыхании, равновесии и мускульном напряжении. Эти телесные ощущения и проявления всегда сопровождались эмоциями удовольствия или, наоборот, дискомфорта. Основываясь на сенсорном опыте Анструтер-Томсон, Ли начала выстраивать натуралистическую эстетическую теорию. Она пришла к выводу, что в основе ментального удовольствия от искусства, по всей видимости, лежат телесные ощущения, включающие чувство движения (на этом этапе она не пользовалась термином «кинестезия»). Ее вывод вполне согласовался с популярной в то время теорией эмоций Джеймса-Лан-

ге: субъективное переживание эмоций есть не причина, а следствие телесных выражений этих эмоций. Точно так же Ли считала, что эмоциональный отклик на искусство обусловлен двигательными реакциями[17].

Эстетический отклик, рассуждала Ли, воспроизводит живую реальность. Когда зритель кругом обходит скульптуру, осознание собственного произвольного движения проецируется на объект созерцания, благодаря чему сама форма объекта как бы приходит в движение. Ее исходный аргумент прост, но проницателен: «Нам хотелось бы привлечь внимание к факту, которым обыкновенно пренебрегают, между тем он оказывает важнейшее влияние на живописную композицию, а именно к тому факту, что мы предпочитаем получать представления о внешнем мире, в особенности о так называемом пейзаже, пребывая в движении, а не застыв на месте» (Lee, Anstruther-Tomson, 1912, p. 179–180)[18]. Таким образом, «предпочтительный» режим восприятия включает в себя чувство движения, исходящее от самого движущегося субъекта. Это суждение звучит в унисон с рассказами альпинистов о свойственном им специфическом восприятии гор, однако Ли продвинулась намного дальше в своем анализе, предположив, что мы наделяем произведения искусства такими характеристиками, как равновесие, ритм, напор, сопротивление, энергия – всем тем, что в процессе деятельного созерцания проецирует на них зритель. В процессе такого созерцания все наполняется радостью живого движения, даже если движение принимает

---

17 В своих рассуждениях о том, что решающую роль в постижении красоты играет телесное удовольствие (и значит, можно говорить о древних, коллективных корнях восприятия прекрасного), Ли опиралась на «Физиологическую эстетику» Гранта Аллена, развивавшего, в свою очередь, эволюционистские идеи Спенсера. Мысль о благотворности движения, которое положительно влияет на кровообращение и воспитывает в человеке ловкость, сноровку и уверенность в своих силах, была, конечно, не нова; см., например, высказывания Чарльза Белла (Bell, 1833, p. 205–207) об «удовольствиях, даруемых мускульным чувством». Ли развивала спекулятивную теорию о зрительском восприятии как проекции воспоминаний, ассоциаций и телесных ощущений (последние воспроизводят почти животное удовольствие, связанное с движением). Представление о том, что истоки танца нужно искать в животном удовольствии от движения, впоследствии воплотилось, например, в творчестве Рудольфа Лабана.

Выражаю благодарность Кэролин Бёрдетт, обратившей мое внимание на исследование Вернон Ли; см. Burdett, 2011. О сексуальности в сочинениях Ли в контексте модернизма см.: Maxwell, Pulham, 2006.

18 К моменту переиздания этого эссе (1912) взгляды соавторов разошлись, и Ли сочла необходимым так или иначе указать, кому из них принадлежит тот или иной пассаж.

форму воспоминания о движении – и даже если выступает в форме видовой (по выражению Ли) общечеловеческой памяти. Когда же мы стоим неподвижно, уверяет Ли, то «*внезапно обнаруживаем, что утратили связь с третьим измерением*» (Lee, Anstruther-Tomson, 1912, p. 182). Аналогичной точки зрения придерживался и покоритель горных вершин Конвей: чтобы по-настоящему увидеть ландшафт, писал он, нужно походить пешком или хотя бы обернуться вокруг собственной оси. Но вернемся к скульптуре. Ли считала, что для правильного восприятия нам необходимо «заставить статую *раскрыть себя,* так сказать, под нашим взором, обходя вкруг нее и проникаясь живой реализацией ее жеста». В примечании Анструтер-Томсон описала систему упражнений, развивающих чувство сопротивления силе тяжести и тем самым помогающих усовершенствовать свое тело по образцу греческой статуи (ibid., p. 220–221, note). Здесь мы уже вплотную приближаемся к тем идеям и образам, которые вдохновляли некоторые направления нового танца, хотя, к примеру, Айседора Дункан стремилась скорее использовать силу тяжести, чем преодолевать ее. С энтузиастами нового танца Ли и Анструтер-Томсон сближает и то, что они привлекли внимание к роли телесного чувствования и дыхания в восприятии прекрасного. Мало-помалу эстетический отклик становился частью воплощенной философии жизни.

Любопытно, что, вдохновляясь ярко выраженными телесными реакциями подруги, сама Вернон Ли ничего такого при встрече с искусством не испытывала. Это обстоятельство вкупе с критическим отзывом Липпса и его личным отдалением от Анструтер-Томсон побудило Ли несколько изменить свои взгляды. Липпс называл теорию Ли (по ее собственным словам) «мускульной или миметической гипотезой». Липпс тоже считал, что зрительский отклик на искусство зависит от проекции субъективного чувства, но, полагая это событием психологическим, относил его на счет психических энергий, а не на счет системы периферических мускульных и прочих телесных ощущений – или их воспроизведения в виде воспоминаний или ассоциаций. Описывая проекцию субъективной психической активности на объект восприятия, он воспользовался словом *Einfühlung,* переведенным на английский как *empathy* – эмпатия, или «вчувствование». Так в научный оборот был введен термин, которым стали обозначать центральное для модернистского дискурса понятие, связанное с переживанием зрелища. Отсюда возникла идея о том, что осознание самодвижения и восприятие движения других (или движения в окружающем мире) взаимозависимы.

Ли и Липпс писали в совершенно разной манере. Ее сочинения проникнуты личной интонацией, она откровенно делится своими чувствами с широкой образованной публикой и приводит отклики на искусст-

во обычных людей, принимавших участие в ее неформальных опросах. С точки зрения немецкого профессора, все это противоречило понятию нормы. Что касается специфических реакций Анструтер-Томсон, то со временем Ли пришла к мысли об их сугубо индивидуальном характере: не исключено, что ее подруга принадлежала к особому и, возможно, не такому уж распространенному «моторному типу» личности. Определенным подспорьем в разрешении этих сомнений стали для нее работы другого немецкого психолога, Карла Грооса, выдвинувшего теорию о «внутренней мимикрии». В итоге Ли утвердилась в своей «телесной» теории эстетического восприятия, по крайней мере, для зрителей «моторного типа»[19].

Воспользовавшись примером Липпса, Ли написала, что когда мы видим, как тяжелая дорическая колонна «взмывает ввысь», мы, разумеется, понимаем условность нашего впечатления: мы просто проецируем на колонну наше собственное динамическое чувство. Какая-то частица зрительского «я» переносится на объект восприятия: «мы „дарим *нашу подвижность*" заинтересовавшему нас предмету» (Lee, 1924, p. 77). Анализируя эстетические воззрения Ли, Кэролин Бёрдетт заметила по поводу этого высказывания: «Идея „вещи, данной в ощущении" не имеет смысла, если подразумевает существование вещи независимо от моего „я"» (Burdett, 2011, sect. III [11])[20]. Теорию Ли нельзя считать антропоморфической (в том смысле, какой я вкладывал в это определение, обсуждая язык силы) – она просто развивает психологическую теорию эмпатии (вчувствования). Под влиянием эмпатии, предположила Ли, люди локализуют действие во внешнем мире таким образом, что оно осуществляется как бы параллельно их собственному субъективному осознанию действия: благодаря языку (вербализации) *«активности* воспринимающего субъекта и свойства воспринимаемого объекта совмещаются» (Lee, 1913, p. 63). Это очень любопытная гипотеза о психологическом процессе зарождения фигур речи. Пребывая в движении, люди (возьмем классические примеры: пешеход, пересекающий ланд-

---

19 См. подборку эссе Вернон Ли, изданных вместе с «Красотой и уродством», где обсуждаются работы немецких ученых (Lee, Anstruther-Tomson, 1912, p. 81–92 – мнение Липпса о «гипотезе» Ли). Идея типологии – выявления типов людей на основе очевидного преобладания у них сенсорной, когнитивной или моторной активности – приходила в голову многим исследователям (см. главу 10). Знаменитым представителем «моторного типа» был Эйнштейн; когда психиатр показал ему карточку с «кляксами» из теста Роршаха, он вскочил и замахал руками, будто крыльями (см.: Gerald Holton. Foreword, Mach, 2001, p. viii – ix).

20 О близких по направлению мысли немецких источниках см.: Koss, 2006.

шафт; зритель, обходящий скульптуру вокруг; танцовщик, умело распоряжающийся пространством сцены; и оратор, использующий «гаптические» фигуры речи) «дарят» свою подвижность[21].

К 1912 году, когда Ли и Анструтер-Томсон опубликовали сборник своих эссе (в том числе «Красоту и уродство»), научная психология уже далеко продвинулась как в изучении, так и в обсуждении места кинестезии не только в эстетике, но и в познании, и шире – в волении. К тому же возник уже новый танец, искусство свободного, мыслящего тела: Дункан в салонах, где собиралась интеллигенция; танго в кафе; Нижинский на парижской сцене; Жак-Далькроз в учебных классах Хеллерау. Новый танец не породил теории кинестезии и сам от нее не родился, но ознаменовал новое воплощение кинестезии – чувство движения как эстетическую реальность.

Техники тела

Язык чувства движения – это еще и язык обладания силой и язык способности к большему или меньшему сопротивлению в ответ на воздействие этой силы. Пешеход, альпинист и современный «свободный» танцовщик хорошо это знали, хотя знание их было не эксплицитным и систематическим, а имплицитным, *неявным*. Совершая движения, испол-

21 Дальнейшее развитие этой темы потребовало бы углубиться в историю зрительского восприятия искусства, а затем и в историю восприятия движения в окружающем мире, восприятия активности и самодвижения. Касаясь взглядов художественных критиков и психологов на проблему эстетического восприятия, моя история чувства движения доходит до своих заведомо установленных пределов, поскольку история чувства движения задумывалась мной отдельно от истории восприятия движения. Очевидно, что это разграничение носит искусственный характер, когда речь идет о работах Вернон Ли, Липпса, Грооса и других участников тогдашней оживленной дискуссии по поводу психологической эстетики. Ученые, исследующие взаимоотношения науки и искусства, подробно осветили роль эмпатии в развитии теории восприятия искусства (см.: Burdett, 2011; Koss, 2006; Lanzoni, 2009; Lanzoni, Brain, Young, 2012). У эмпатической теории были свои последователи и в эпоху модернизма, особенно среди специалистов по новому танцу и теории зрительских реакций (см.: Martin, 1983; Reynolds, Reason, 2012). Танцовщик на сцене и зрители в зале чувствуют по-разному, но если зрителям не чужда эмпатия, если они способны проникаться ощущениями движения танцовщика, то в этом случае можно говорить о тесной связи чувства движения и восприятия движения, возможно, даже с оговорками о некоторой их идентичности (см.: Smith, 2021).

нители демонстрировали свою силу, силу «внутренних» возможностей человека или группы людей, которые двигаются, преодолевая воздействие «внешних» сил природы, других людей, общественных институтов и правил. Для танцовщиц, положивших начало танцу модерн, чувство движения было равнозначно чувству социальной свободы, но вместе с тем движение демонстрировало и пределы возможностей. Это возвращает нас к вопросу о социальной субъектности, или агентности.

Современные представления о социальной природе движения восходят к идее «техники тела», которую выдвинул Марсель Мосс в лекции, прочитанной им в 1934 году. Даже если движение есть просто активная сторона самой жизни, рассуждал Мосс, конкретная форма и смысловое наполнение всякого движения обусловлено социальной природой. Для обозначения двигательных паттернов, сформированных обычаями людей, будь то манера сидеть, ходить, маршировать и так далее, Мосс ввел латинский термин *habitus* – «габитус». В качестве иллюстраций Мосс привел свои наблюдения за отличиями в габитусе разных социальных групп, скажем, мальчиков и девочек, французских и английских пехотинцев. Таким образом, он впервые применил социологический словарь к движениям, которые люди, как правило, считают «естественными». К тому же он провел аналогию между индивидуальным телом и техникой (в широком смысле) и определил тело как самый первый социальный инструмент человека. Для авторитетного подкрепления своих идей он обратился к античной философии – к мыслям Платона о технике музыки и танца. Через ритм и движение, полагал Мосс, древний человек всем телом ощущал свое единство с физическим порядком вещей. Установив для подобного чувствования ритуальное выражение, человечество создало мир, объединивший биологическое и социальное измерения жизни (Mauss, 1979b)[22]. Для оживления аргументации Мосс поделился со слушателями воспоминаниями о своей альпинистском опыте – да, в молодости Мосс тоже увлекался скалолазанием – и вдобавок привел целый перечень телесных техник, включая танец, секс, ловкость рук фокусника и еще множество социальных примеров, в которых главную роль играет кинестезия[23]. Техника – это навыки, позволяющие человеку поддерживать или расширять свою двигательную сноровку, и эффективное применение этой сноровки определяет область функционирования воплощенного социального субъекта как агента.

Техника служит инструментом для реализации силы – или сопротивления ей – и в танце, и в боксе. Мосс был племянником и интел-

22 О развитии телесных практик в США см.: Veder, 2015.

23 Упоминание об альпинистском опыте Мосса см.: Mauss, 1979b, p. 116.

лектуальным наследником французского социолога-теоретика Эмиля Дюркгейма, который часто прибегал к понятию силы для обозначения как физического, так и морального воздействия[24]. Более того, Дюркгейм критиковал тех современных ему ученых, которые отвергали язык силы как пережиток «примитивного» анимистического мышления. По Дюркгейму, за силой стоит реальная власть, но власть, идущая от общества – от социальных институтов, к которым принадлежат все и каждый, – а не от природы. Он был убежден, что в причинах кроется ключ к реальной власти – реальной в *социальном* плане: «Человечество всегда описывало причинность через динамические понятия» (Дюркгейм, 2018, с. 607–608). Потому что идея власти зиждется на моральной власти в обществе. Этот тезис он подтверждает эмпирически, подробно разбирая концепцию *мана* – таинственной энергии, которая занимает важное место в меланезийской островной культуре и воплощается, согласно местным верованиям, в тотемах.

Дюркгейм и Мосс в теории свели воедино чувство движения, силу, понятие агентности и представление о воплощенном субъекте как инструменте, реализующем и фиксирующем движение. Тем самым была заложена основа для всей последующей обширной литературы по социологии и практикам движения в быту, спорте и творчестве. Как пишет Кэрри Ноланд, «кинестетический опыт, осуществляемый в актах воплощенного жеста, оказывает определенное давление на обусловленность телесных движений, что приводит к вариативности в их реализации: этим и объясняется обновление культурной практики, которое ничем иным объяснить нельзя» (Noland, 2009, p. 2–3).

Жест есть самое нюансированное, никогда не прекращающееся, социально значимое, изобретательное движение; помимо всего прочего, сюда входит движение гортани и языка – сложный жест, именуемый речью. Танец, пантомима, сценическое движение представляют собой набор демонстративных жестов – акцентированных, систематических, ритуалистических и эстетических[25]. Связав воедино движение

---

24 В словаре Дюркгейма социальная каузальность умело связана с естественной, как бы ни настаивал сам ученый на том, что социологическое объяснение должно вытекать из строго социологического содержания: «Все силы во вселенной имеют одну и ту же природу» (см.: Дюркгейм, 2018, с. 179).

25 Даже если книга Сьюзен К. Лангер – уже история, она хорошо проясняет взаимосвязи между жизненными силами, танцевальным движением, символическим действием и ритуалом, а это именно то, во что верили пионеры танца модерн, включая Дункан. Лангер писала, что «всё движение в танце есть жест», но если в общем случае жест – это социальный акт, сви-

и жест, Мосс мимоходом коснулся создания музыки и танца как первоосновы человеческого общения, а значит, и человечности. Он отметил, что тело, душа и общество перемешаны между собой (Mauss, 1979a, p. 25). Эта «мешанина», как мы установили, проявляется в языке силы, языке, который благодаря чувству движения получает проверенное опытом содержание.

И понятие техники, и язык силы, и сопротивления являются также важнейшими элементами научного познания, или, если угодно, познавательного движения. Видный ученый в области медицинской микробиологии Людвик Флек в своей (теперь хорошо известной) теоретической работе на языке сопротивления описал процесс формирования научных фактов. Воля ученого, поглощенного исследованием, рассуждал он, или воля, идущая «изнутри», наталкивается на сопротивление «извне». Научный факт есть *«сигнал сопротивления»* (Флек, 1999, с. 120). Этот самый «сигнал сопротивления», по мнению таких философов, как Биран, Томас Браун и Спенсер (хотя они пользовались другой терминологией), – непременное условие всякого знания. Просто Флек, в отличие от них, не замахивался на общую теорию познания, ограничившись изучением проблемы социальной обусловленности возникновения и развития научного факта.

Социолог и историк науки Эндрю Пикеринг также рассматривает процесс формирования знания в свете диалектики исследования, сопротивления и приспособления, или синтеза, как правило, иллюстрируя свои доводы конкретными примерами. Он живо изображает «практическую мешанину», человеческую материальную деятельность, движение, связанное с задачами исследовательского коллектива (Pickering, 1995, p. 21–22). Говоря о реакции разных групп ученых на исследовательские проблемы, Пикеринг употребляет такие выражения, как *«пляска агентности»* и даже «культурная *хореография»*, подразумевая, что агентность ученых, активно преодолевающих все нарастающее сопротивление, создает эпистемическое действо, именуемое научным знанием (Pickering,

---

детельствующий о воле или целеполагании того, кто этот жест производит, то ритуальный танец, по мнению Лангер, – это «виртуальный жест», символ воображаемой воли или целеполагания (Langer, 1953, p. 174). В ее трактовке танцевальный жест символизирует внутренние силы человека (или группы людей), силы воплощенные, силы, познаваемые кинестетически: «Первичная иллюзия танца есть виртуальное царство Силы – не реальной, физически прилагаемой силы, но тех видимостей влияния и агентности, которые создаются посредством виртуального жеста» (ibid., p. 175). Таким образом, здесь устанавливается связь между силой, движением и символическим сценическим представлением.

1995, p. 79, 102)[26]. Иными словами, ученые тоже «пляшут». Более того, им не чуждо ощущение успеха или провала той или иной «постановки». Такое понимание знания – как результата взаимодействия различных сил или энергий – обогащает интерпретацию несметного множества речевых фигур, имеющих отношение к осязанию и движению, причем это в равной мере касается дискурсов науки и искусства.

Техники тела – это, разумеется, инструменты повседневной жизни и труда. Теория усилия (силы, противодействующей сопротивлению), знание о котором мы получаем в движении, в частности, связанном с трудовой деятельностью, имеет свою историю. В часто цитируемой работе Ансона Рабинбаха «Человек-мотор» (1990) на обширном историческом материале показано, как связаны между собой экономика, теория энергии и социальные перемены. Автор описывает, как в обществе все большую популярность завоевывала концепция, согласно которой работник – это тот же двигатель, «мотор», источник энергии для движения-производства. Рабинбах обращает внимание на особое положение тела «между природой и обществом» и на то, как это положение опосредовано с помощью языка силы. «Работающее тело <...> трактовалось как область превращения, или взаимообмена, между природой и обществом – как вещество, посредством которого силы природы преобразуются в производительные силы общества» (Rabinbach, 1992, p. 2–3). Во второй половине XIX века язык экономии энергии воскресил те силы и сопротивления, которые даны нам в телесных ощущениях – в занятиях, труде, усталости и войне, – как силы и сопротивления, связанные с рабочим процессом. Трудовая этика и викторианское прославление волевого начала (вспомним патетические высказывания Тиндаля и Стивена о покорении горных вершин) заложили основы последующих теорий об индивидуальных, классовых, гендерных, национальных и расовых преимуществах и недостатках. Работники превратились в *«рабочую силу* – концепт, выдвигающий на первый план расход и полезное использование энергии и, наоборот, игнорирующий человеческую волю, моральную цель и даже техническое мастерство» (ibid., p. 4)[27].

26 Выражаю благодарность Эндрю Пикерингу за острую постановку вопросов, благодаря которой мне удалось прийти к более материальному (и воплощенному) пониманию познавательных конструкций. Если исходить из концепции свободного танца – что тело, возможно, и есть обитель знания, а танцующее тело есть социальное представление этого знания, – то параллели между социологией познания и эстетикой становятся очевидными. В этом смысле техники ученого, проводящего высокоточный эксперимент, и танцора-виртуоза обнаруживают явное сродство.

27 Рабинбах идет еще дальше и устанавливает причинную связь между учением о термодинамике и новой концепцией труда. Приведенные им исто-

Неудивительны в этом контексте крупные вложения общества в спорт, физкультуру, военную подготовку и занятия на свежем воздухе, ведь они мотивировались заботой о правильном использовании энергоресурса. Знание о мышечном напряжении и усталости, а с ним вместе и знание о мышечном чувстве, субъективном спутнике техники тела и труда, стали составной частью экономики современного общества.

Еще в 1833 году Чарльз Белл заявил, что сама способность принимать позу и ходить дает основания говорить о чувствительности к отношениям материального свойства: «Если допустить, что тело человека – это машина, то где находятся точки сопротивления? Не в почве ли, на которой он стоит? Отсюда возникает вопрос, за счет чего мы стоим» (Bell, 1833, p. 3–4). Понимание субъективности «стояния», сложившееся в процессе формирования всестороннего научного взгляда на человека, росло по мере роста знаний о психофизиологии мышечного чувства. Кинестетическое знание стало по-научному «дисциплинированным» в тот момент, когда оно стало предметом отдельной научной дисциплины.

И пусть до поры знание человека о положении и движении своего тела было во многом бессознательным и неявным (в противоположность знанию сознательному и эксплицитному), главное – оно было, понадобилось время, чтобы ученые открыли его, а тренинг упорядочил. Упорядоченное движение можно рассматривать одновременно как естественное для тела, поскольку оно воплощается в структурно-функциональных принципах организации нервной системы, и как привнесенное, усвоенное индивидуальным телом в результате тренировки. В 1920-х годах российский физиолог движения Николай Бернштейн инициировал исследовательскую программу с целью описать и проанализировать неявное знание тела – знание, позволяющее телу, послушному своей собственной «дисциплине», безошибочно выполнять нужное движение – такое, например, как удар молотком по заклепке (Сироткина, 2018). Впоследствии ученые в России для описания этой телес-

---

рические свидетельства убедительно показывают, в какой мере понятия и сам язык термодинамики проникли в трудовой дискурс; однако отсюда еще не следует наличие каузальной связи. Как и в случае отношений между наукой и модернистским искусством, общность концептов и языка указывает просто на эту общность, не более того. Тем не менее в результате научных исследований был разработан метод измерения количества рабочей силы, что создало предпосылки для ее научного изучения в рамках отдельной дисциплины. Об осознании британскими физиками общественной значимости новой науки, изучающей энергию, см.: Smith, 1998; Wise, Smith, 1989–1990.

ной дисциплины использовали выражение «мудрость тела». А еще позже американский психолог Говард Гарднер предпочел слову «мудрость» описательный термин «телесно-кинестетический интеллект» (Gardner, 1984, p. 205–236). Так или иначе само понятие техники тела допускает наличие подобной мудрости. Разумеется, любители пеших походов, скалолазы и танцовщики всегда об этом «знали», и, надо сказать, для повседневной жизни и для творчества такое знание никак не менее важно, чем знание осознанное и выраженное словесно. Тим Ингольд и Джо Ли Фергюнст категорично заявляют: ходьба, танец и любое другое движение – «это не просто то, что тело *делает;* это и *есть* тело. И если без тела нет культуры, то без ходьбы – без двигательного мышления – „нет тела“» (Ingold, Vergunst, 2008, p. 2–3; см. также: Sheets-Johnstone, 2011, p. 428). Вполне естественно, что стремление понять форму существования и истоки этого знания породило обширную и динамично развивающуюся область современной науки.

Танец жизни

В 1923 году Хэвлок Эллис, еще не завершив работу над последним выпуском своего многотомного издания по сексуальности человека, опубликовал книгу совсем иного толка под названием «Танец жизни». На вкус современного читателя, автор тяжеловесно-велеречив, словно задался целью оправдать ядовитую критику Ницше: «Но что шокирует даже в самом гуманном англичанине, так это отсутствие в нем музыки, говоря в переносном (а также и в прямом) смысле: в движениях его души и тела нет такта и танца» (Ницше, 2012b, с. 182). Намерения автора явно разошлись с его манерой, хотя Эллис вкладывал в название книги буквальный смысл, «ибо танец – самое возвышенное, самое волнующее, самое прекрасное из искусств, поскольку он не просто по-своему рассказывает о жизни или абстрагируется от нее: он и есть сама жизнь» (Ellis, 1926, p. 60). Можно было бы отмахнуться от его книги как от досадного свидетельства личной несостоятельности автора в качестве приятного собеседника (не говоря о вопиющем несоответствии его прекраснодушных идеалов катаклизмам эпохи – ужасам войны, революции, голода и эпидемий), но главный его посыл – что «жизнь есть танец» и что «это не просто метафора» – был и во многом остается очень притягательным (ibid., p. x)[28]. Вспоминаются строки Т. С. Элиота из поэмы «Бёрнт Нортон»:

28 О глубокой внутренней связи «танца» жизни, атмосферы «рубежа» веков и «ощущения» кризиса, вызванного научными достижениями конца XIX–начала XX вв., см.: Смит, 2018.

В спокойной точке вращенья мира. Ни сюда, ни отсюда,
Ни плоть, ни бесплотность; в спокойной точке ритм,
Но не задержка и не движенье. И не зови остановкой...

(Элиот, 1994, с. 47)[29]

Я завел речь о названии книги Эллиса, чтобы прочнее связать темы настоящей и предыдущей глав – ощущение собственной агентности и чувство движения в процессе ходьбы и скалолазания, с одной стороны, и специфика искусства начала XX века, с другой. Обыденный язык, вездесущий язык жизненных сил, выражающих себя в движении, сплел все эти нити в общий узел. Эллис был прав, по крайней мере, в одном: утверждение «танец есть жизнь» – не «просто метафора», а содержательное выражение того, что значит быть человеком. Этот язык вобрал в себя интуитивное и физиологическое понимание личности как действующего субъекта – то понимание, сценическим воплощением которого и стал танец модерн.

Дункан обратилась к природе – к естественному движению своего тела, вызванному эмоциональным откликом на музыку[30]. Как заметил однажды Уайтхед, «туманные разговоры о Природе вообще никуда не годятся» (Whitehead, 1934, p. 9), и разговор Дункан о теле – и телом –



Илл. 11. Антуан Бурдель. Айседора Дункан в танце. 1913

Экстатическое движение

29 Поэма «Бёрнт Нортон» из цикла «Четыре квартета» / Пер. С. Степанова. Слову «ритм» в русском переводе соответствует английское *the dance* – «танец».

30 Дункан стремилась найти для своих идей вдохновенный язык (см. ее манифест «Танец будущего»: Дункан, 1908).

это разговор о природе в ее личном преломлении, хотя сама она свято верила, что своими движениями говорит об общечеловеческом, говорит о теле как воплощении живого духа. Ее чувство движения было интуитивным ощущением жизненной силы, сконцентрированной в области солнечного сплетения. Дункан, несомненно, подписалась бы под формулой Вернон Ли: «Искусство не ради искусства, но искусство ради жизни» (Lee, 1895, цит. по: Burdett, 2011, sect. 1)[31]. Она категорически отвергала прежние условности, будь то классический балет, балетная пачка или замужество; от всего этого она хотела освободить свое тело, чтобы сделать его выразительным инструментом жизни – жизни в своем собственном понимании[32]. Она не использовала слов «кинестезия» и «проприоцепция» и не выказывала никакого интереса к психофизиологии чувства движения, но ее творчество лежит в основном русле истории чувства движения, если признать, что эта история вбирает в себя интуитивно воспринимаемую активность, «Дело» и, как теперь принято говорить, перформативность.

Культурный поворот «назад к природе» в начале XX века носил массовый и невероятно многообразный характер. Были любители прогулок и были настоящие спортсмены. Было много энтузиастов движения, помимо Дункан, и некоторые из них, особенно те, кто способствовал развитию современного танца, неплохо знали теорию чувства движения и понимали, что такое кинестезия и проприоцепция. Историю танца в XX веке можно было бы представить как постепенный отрыв движения от аффективных и экспрессивных мотивов с целью раскрыть эстетику телесного «знания» и телесных возможностей. Самый влиятельный хореограф-авангардист послевоенного периода Мерс Каннингем целенаправленно разрушал двигательные стереотипы, требуя от танцовщиков приучать свое тело к движениям непривычным и потому неудобным. И хотя Каннингем не любил теоретизировать, его радикальные взгляды привели к тому, что в теории чувства движения появились новые ракурсы.

---

31 Ли приводит этот афоризм в очерке о Уолтере Патере. URL: https://gutenberg.ca/ebooks/lee-renaissance/lee-renaissance-00-h.html (дата обращения: 21.09.2020).

32 Франсуа Дельсарт еще в 1840-х годах разработал систему корреляции между движением и выразительностью; впоследствии Эмиль Жак-Далькроз ввел в программу музыкального образования ритмическое движение. Однако Дункан поражала зрителей демонстрацией небывалой свободы движения, из которой на их глазах рождалось искусство. Особенно восприимчивой к ее танцу оказалась российская аудитория, в том числе Станиславский и Мейерхольд.

При желании, пусть с небольшой натяжкой, очень многие явления можно подвести под танец (пляску). В XIX веке психофизиологи довольно подробно изучили и описали, как во время зрительного акта пляшут наши глаза. Вернон Ли не раз подчеркивала роль движения в восприятии пейзажной живописи и скульптуры, и это позволяет говорить о неком танце зрителя перед произведением искусства – или вокруг него. Альпинисты-викторианцы совершали замысловатый, хотя не всегда элегантный, а временами смертельно опасный танец на горах, даром что оценить их выступление было некому. Воздушные акробаты и канатоходцы, напротив, всегда собирали зрителей на свои представления, восхищая их необычной красотой рискованных танцев под куполом цирка. Гимнасты ловко танцевали на параллельных брусьях. Испокон веку богатое сословие тешило себя чинными танцами на балах, а деревенская и городская беднота от души отплясывала джигу. В начале XX века зажигательные латиноамериканские и афроамериканские танцы породили чрезвычайно популярную культуру общедоступного городского танца. Многие художники-авангардисты с упоением участвовали в этих забавах. Взять хотя бы знаменитого певца русской революции, героя очерка Ирины Сироткиной «Маяковский танцует фокстрот»: понимать это надо и буквально (Маяковский с удовольствием танцевал модные тогда фокстрот и матчиш), и метафорически (имея в виду ритмическую разбивку его стихотворных строк – на бумаге и во время декламации, а декламировал он обычно, расхаживая взад–вперед) (Сироткина, 2016, с. 155–163). Общим для всех разновидностей танца является то, что чувство движения выступает как чувство жизни.

Последователи Карла Маркса со временем превратили его в голого материалиста, противника пошлых буржуазных фантазий в духе философии жизни, но его идеал свободы, понимаемой как реализация естественного желания неотчужденной личности к движению в сторону самоопределения, в сущности, уходит корнями в ту же почву, на которой произросла философия жизни. Дункан своим танцем сознательно провозглашала восстановление гармонии между телом и духом. Посредством танца она в буквальном смысле создавала целое из диалектических (пребывающих в движении) отношений живого желания и сопротивления. Она переехала в Россию с намерением остаться жить в новом большевистском государстве, и даже если ее решение по большей части объяснялось надежами открыть за государственный счет собственную танцевальную школу, своим искусством она утверждала те же идеалы, во имя которых, как она искренне верила, свершилась революция. Недаром размахивая развевающимся красным шарфом, она *танцевала* «Интернационал»!

ГЛАВА 14
Феноменология движения

Мы буквально обретаем себя в движении.

Максин Шитс-Джонстон (Sheets-Johnstone, 2011, p. 117)[1]

Э. Гуссерль и кинестезия

Феноменология критиковала «научный материализм» по тем же причинам, по каким Уайтхед занимался философскими обобщениями и танцевала Дункан, и происходило это в те же десятилетия. Это философское «движение» не теряет своей значимости и в современном дискурсе о собственной агентности индивида, о чувстве реальности вообще и о чувстве кинестезии в частности. В этой главе пойдет речь об истории, начавшейся с роли Эдмунда Гуссерля в возникновении феноменологии. Эта история исключительно важна для огромного корпуса современной литературы по «теории» культуры, а также меньшей по объему, но живой и актуальной литературы, связывающей феноменологию с нейробиологическим пониманием человеческой деятельности.

Напомним вкратце: после приблизительно 1900 года физиологи в целом не особенно занимались усилием и мышечным чувством как ментальными категориями. Они исследовали воспринимаемые опытным путем усилие и движение в нейрофизиологических терминах чувственно-моторного тела. Ученые «разрешили» спор о природе мышечного чувства, встав на путь физиологических исследований. Можно было бы подумать, что это превратило чувство движения в вопрос исключительно физиологический, принадлежащей дисциплине, которая в течение XIX века приобрела высокий статус скрупулезно точной экспериментальной науки, интегрированной в физику и химию. Однако

1 Интересно, что Шитс-Джонстон перешла от танца к феноменологии, чтобы понять собственный опыт (см.: Sheets-Johnstone, 1979).

среди физиологов и психологов стали популярны исследования, раскрывающие связь кинестезии с мыслительным процессом и процессом воления, а также новые исследования отдельных чувств, которые в свою очередь предполагали подробный анализ значимости движения для зрительного восприятия. В результате изучения чувственного опыта и восприятия границы между физиологией, психологией и философией стали не такими жесткими. И хотя в этих областях исследовательская практика проводилась по своим строгим правилам и научные дисциплины как отдельные структуры имели четкие разграничения, исследования чувств так или иначе препятствовали такому разделению. Следует сказать, что психофизиология оставалась признанной областью науки на протяжении всего XX века. Еще более усложняя картину, феноменологи включали исследования кинестезии в работы, посвященные изучению активности «я», где «я» понималось как рациональный принцип и психический феномен, но не психофизиологическая функция.

Современный ориентир в дискуссиях о непосредственном характере чувства осязания как источнике уверенности в «реальном» – Гуссерль. Он основал феноменологию не как «движение», а как «проект», относящийся к философии, и его сочинения имели вид скорее незавершенных попыток углубить этот проект, чем лаконичных научных выкладок. Наиболее подробно Гуссерль рассматривал сенсорное осознание или интуицию в рукописи, созданной между 1912 и 1928 годами, которая была полностью опубликована его учениками посмертно в 1952 году под названием «Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга вторая». Не опубликованный ранее манускрипт был передан Хайдеггеру (бывшему ассистенту Гуссерля) в 1925 году, и после смерти Гуссерля (в 1938 году) ее с восторгом прочитал Мерло-Понти (Husserl, 1989, p. xvi). Здесь, а также во многих других работах и лекциях Гуссерль возвращался к своему проекту, чтобы дать описание без каких-либо заведомых предположений («беспредпосылочно») данности содержания осознавания. Вынеся за скобки знание объектов, к которым относятся модальности осознания, он пытался дать характеристику «основе», феноменологическому содержанию, которое нельзя описать никакими другими терминами, но которое воспринимается непосредственно внутренним чутьем и, следовательно, должно быть фундаментом философского анализа. Язык этой «основы» (термин мой, а не Гуссерля) был в высшей степени метафорическим для тех, кто изучал искусство движения, а особенно для танцующих босиком. Но суть в том, что Гуссерль заложил принципы современных дискуссий о *воплощенной природе* интуитивного восприятия данной «основы».

И здесь его рассуждения включали то, что он называл «кинетическими процессами».

В этой главе мы дадим краткий обзор поднятой темы, затем сжато прокомментируем экспериментальные исследования, связанные с психологическими и мыслительными проблемами, которые проводились в естественных науках (с 1910-х по 1940-е годы) и уделим при этом особое внимание феноменологическому аспекту. В последнем разделе мы обратимся к феноменологическим комментариям, касающимся кинестезии, которые появились после 1945 года – года, когда Мерло-Понти опубликовал свой главный труд «Феноменология восприятия».

Исследования Гуссерля проводились в русле того, «чему учит нас обычный опыт». И в этом его рассуждения на удивление близки мыслям таких философов, как Биран и Уайтхед, изначально (логически) исходившие из признания воплощенного действия. Для Гуссерля «никакая теория не может ниспровергнуть смысл, рождающийся в душе и обеспеченный для нас совершенной физической интуицией. Этот смысл устанавливает абсолютно незыблемое правило для всех теоретических изысканий» (Husserl, 1989, p. 96). Душа есть логически необходимая предпосылка суждения. Принципиальным моментом является то, что душа в саморефлексивном осознавании, конституирующим ее как «я», воспринимает себя «сущностно» воплощенной и пребывающей в пространстве. «Люди и животные *располагаются в пространстве;* и даже то, что у них называется психикой, по крайней мере, на основании своей основополагающей сущности внутри Телесного, принимает пространственный характер» (ibid., p. 36). Пространственное воплощение *дается* (любимое слово Гуссерля) во всем исследовании. Это не психологическое явление, хотя его отдельные стороны вполне можно изучать и с этой точки зрения, но условие существования такого существа, как человек.

Гуссерль внимательно рассматривал чувственные восприятия в мыслительном процессе, где, по его убеждению, главное место занимает чувство движения[2]. Именно в восприятие движения следует внести ясность, если понятия пространства, числа, объектов и перемещения осмыслять в феноменологических категориях. Таким образом, очень важная роль в осознании мира отводилась Гуссерлем «кинестетическим процессам». Способность восприятия и понимания, писал он, вообще по своей природе связана с распределенными в теле кинестетическими сенсорными свойствами: «С локализацией кинестетических последовательностей в релевантном движущемся члене Тела нам дает-

2 В философском контексте см.: Schnädelbach, 2009, p. 201–205.

ся факт, что в целостном восприятии и в его проявлении (опыте) Тело участвует как свободно движущийся чувственный орган, как свободно движущаяся совокупность чувственных органов» (ibid., p. 61)[3]. Говоря о пространственности материальных объектов, он считал ощущаемое движение и сопротивление неразложимыми в интуитивном постижении, данными в двойном «схватывании» осознанным восприятием, то есть интенцией или установкой на что-то. При рассмотрении феноменологии руки, касающейся другой руки или тела воспринимающего субъекта, Гуссерль отмечал имеющее место дублирование ощущения. В этом дублировании он установил источник осознания отношений чувствующего «я» и физического объекта. «Поскольку Тело изначально двойственно: во-первых, это физический объект, *материя*. <...> Во-вторых, я обнаруживаю что-то на нем, и я *чувствую* что-то „на“ нем и „в“ нем: тепло на тыльной стороне ладони, холод в ногах, ощущение прикосновения на кончиках пальцев» (ibid., p. 153). Это «двойное» восприятие *дает* человеку и его «я», и остальной мир.

Не будь движения и, как результат, чувства осязания, не было бы осознанного восприятия: «Тело как таковое может изначально конституироваться только в тактильности и во всем, что локализуется в осязательных ощущениях» (ibid., p. 158).

В «Картезианских размышлениях», тексте, основанном на лекциях, прочитанных Гуссерлем в Париже в 1929 году, когда автор занимался феноменологией различия «я» и природы, есть рассуждения о чувствах «живого организма». И вновь первостепенную значимость Гуссерль отвел кинестезии. Именно в действии, объявил он, в действии, познаваемом в воплощенном движении, возникает восприятие – восприятие как осознание активно действующего живого существа и в этой активности порождающего различение объекта и своего «я». Объект и «я» связаны рефлексивно: в феноменологическом осознании один не существует без другого: «Осуществляя восприятие, я познаю или могу

3 Оригинал курсивом; см. также: Husserl, 1989, p. 323. Здесь Гуссерль ссылался на свое феноменологическое описание свободного характера «я». В этом тексте он никак не предваряет свои отсылки к кинестезии (см. p. 23). Английский переводчик написал «Тело» с заглавной буквы, чтобы разграничить тело живого организма и материю, материальные тела вообще. Шитс-Джонстон (Sheets-Johnstone, 2011, p. 155–180) сравнила дескриптивную феноменологию Гуссерля с более ранними богатыми описаниями опыта восприятия собственного движения Гельмгольца (известные Гуссерлю). И здесь вновь мы можем отметить необходимость распространения настоящей истории на всю область изучения осознания движения, а не только на ощущение собственного движения.

познать в опыте все, что принадлежит к природе, в том числе и собственную живую телесность, которая, следовательно, рефлексивно соотнесена при этом с самой собой» (Гуссерль, 2006, с. 81)[4].

Большое внимание Гуссерль уделял восприятию пространственности, поскольку она была принципиально значима для вопроса о конституировании материального мира при его постижении. В 1907 году он даже прочел ряд лекций на тему осязания и пространственного восприятия. И здесь он углубился в литературу по физиологии и психологии чувств, а также в труды по философии. Гуссерль приписал само осознание пространственности (или протяженности) ощущаемому движению: «Вся пространственность, – полагал он, – конституируется, т. е. дается нам в движении, в движении самого объекта и в движении „я“, наряду с изменением в ориентации, которое дается посредством этого» (Husserl, 1997, p. 131). Основываясь на большом количестве специальной научной литературы, он называет движения глаз (окуломоторные явления) главными в процессе визуального восприятия, раскрывающего пространственную протяженность. В этом контексте Гуссерль, несколько смущаясь, прибегнул к введенному в оборот англичанином Г. Ч. Бастианом слову «кинестезия», новому термину для феноменологического анализа в противовес анализу психологическому, в описании которого на немецком языке употреблялось слово Muskelgefühl (мышечное чувство): «Чтобы исключить это психологическое значение, мы будем использовать термин *кинестетическое* ощущение, которое, будучи иностранным словом, не так сильно вводит в заблуждение» (ibid., p. 136). Но если Гуссерль полагал, что в его лекциях данный термин прояснит существо дела, то при более широком использовании термин оказался неоднозначным, потому что в английском языке «кинестезия» уже была представлена вполне определенным термином психологии. Есть основания усомниться, что его введение внесло ясность в философский анализ. Интересно отметить, что, судя по словам Гуссерля, он был первым

4 Этот текст основан на машинописном экземпляре, доступном студентам с конца 1920-х годов. И в более поздних работах Гуссерль продолжал отводить центральное место языку кинестезии, используя его в связи с вопросами онтологического характера, определяя воплощенный «жизненный мир» (Гуссерль, 2004, с.74–76 – сочинения середины 1930-х годов). Мысли Гуссерля о кинестезии были рассмотрены в связи с теорией восприятия Гибсона (Still, Good, 1998). Мартин Хайдеггер в книге «Бытие и время» (Heidegger, 1967, p. 95–107) провел разграничение между Vorhanden (*нем. букв.* «под рукой») и Zuhanden (*нем. букв.* «в руки»), при котором метафора осязания и чувства движения выступает как язык для более подробного освещения характера данного смысла в перцеционном мире, живом мире отношений.

в Германии, кто использовал термин «кинестезия». Слово это действительно встречалось редко, если вообще встречалось.

Анализируя конституирование пространственности в мире сознания, Гуссерль обратился к ходьбе, чтобы сформулировать свое понимание характера пространственности в кинестетических процессах. «К кинестетическим состояниям, именуемым „хождением“, относится не только движение ног относительно других частей тела, но также движение всего видимого тела в процессе изменения его удаленности от других тел». Движение, утверждал он, приводит «весь мир в постоянное изменение», и именно на этой основе люди конструируют некое динамическое осознание – осознание изменяющихся отношений, существующих в реальности (ibid., p. 241–242)[5]. Следовательно, здесь подразумевается, что ходьба – это ежедневный пример пребывания в неких отношениях.

Лекции Гуссерля, как и его сочинения, были стилистически громоздкими и трудно воспринимаемыми, а его философия полна запутанных нерешенных вопросов. Важной для него темой можно назвать отношения между философией и психологией – Гуссерль был влиятельным участником этой дискуссии. Его работы, посвященные логике, обеспечили ему репутацию ученого, либо отрицающего психологизм, либо неверно использующего психологические термины при рассмотрении вопросов логики[6]. Принципиально он различал проекты как принадлежащие либо трансцендентальной, либо психологической феноменологии. Первый вполне можно сравнить с кантианским проектом «обоснования» разума, логически предполагаемого в рефлексирующем мышлении. Второй состоял в придании содержания эмпирической психологии. Однако, читая Гуссерля, приходишь к выводу, что сам он частенько нарушал это разграничение. Данное «нарушение» – если можно

---

5 Современный художник Ричард Лонг нашел способ воспроизвести в пространстве галереи динамическое отношение идущего человека к пейзажу, местности, где происходили специально запланированные прогулки. Он также установил в пространстве пейзажа различные объекты, чтобы продемонстрировать, какие отношения у него с ними складывались. Сообщается, что он сказал: «Важно именно осязание и значение этого осязания» (Long, 2002, p. 8).

6 Эти споры, важные для истории как логики, так и психологии, были частью общей картины, на фоне которой в Германии и Австрии появилась гештальтпсихология; см.: Ash, 1995, p. 42–50. О критических замечаниях по поводу слишком свободного использования ярлыка «психологизм» см.: Araujo, 2016, p. 59, note 83. О социологическом подходе к этому спору см.: Kusch, 1995.

использовать слово с отрицательными коннотациями для обозначения в целом положительного шага в науке — стало еще более заметным в работах последующих феноменологов, таких как Мерло-Понти. Исследование чувств вовлекало этих ученых в решение философских вопросов, а эпистемологические исследования вовлекали философов в размышления над вопросами эмпирического характера. Гуссерль, конечно, утверждал, что «мы не говорим о кинестетическом чувстве», он скорее оперировал «кинестетическими полями», обобщив все отсылки к конституирующему (логическому) характеру чувства движения в процессе осознавания, а не к особому и локализованному (психофизиологическому) чувственному органу (ibid., p. 257)[7]. Хотя Гуссерль делал различие между логикой и эмпирикой, под вопросом, однако, остается, насколько последовательно он и в большей степени те, кто шел за ним, действительно придерживались этого разграничения. Вместе с тем нам следует подчеркнуть историческую важность его внимания к воплощенному бытию чувственного мира.

Психологический аспект

Велик соблазн предположить, что воплощенность человеческой природы не подвергалась сомнению на протяжении многих веков, однако бывали времена, в том числе это относится к последним десятилетиям, когда, как кажется, возникала необходимость подчеркивать эту воплощенность. Такой современный акцент, как и более ранние, должен быть отнесен к (относительно) локальным интеллектуальным обстоятельствам и не считаться фундаментальным «открытием». Гуссерль же, как и первые феноменологи, обостренно воспринимал ситуацию, когда в 1830-е годы после краха гегелевского идеалистического синтеза было утрачено направление развития немецкоязычной философии, за этим последовало повышение статуса науки как формы познания[8]. Поэтому феноменологам было крайне важно показать, что научная форма понимания физических чувств и тела как инструмента познания может быть инкорпорирована в новую форму философского анализа. Иначе новое

7 См. также: Mattens, 2009. Эммануэль Левинас (Levinas, 1998, p. 147) считал, что кинестезия представляла для Гуссерля «мост» между интенциональностью психического и воплощенной субъективностью: «Кинестезия у Гуссерля есть первоначальная мобильность субъекта. *Движение и хождение принадлежат самой субъективности субъекта*».

8 Этот долгосрочный «локальный» контекст подчеркивается в: Schnädelbach, 2009.

направление показалось бы всего лишь очередным философским направлением, а не обновлением философии в ответ на ее призыв к универсальности. По этой причине феноменологи подчеркивали, что они действительно понимают чувственный мир как воплощенный и прислушиваются к мнению ученых. В последние десятилетия большое количество упоминаний воплощенности было вызвано резкой реакцией на исследования сознания, а особенно когнитивной деятельности, связанные с компьютерными технологиями и искусственным интеллектом, как будто ментальные процессы существуют сами по себе — *sui generis.* В ответ ученые еще раз подчеркнули, что ментальные процессы суть функции мозга, и заявили, что мозг, действующий в теле, и тело, действующее в мире, формируют ментальную активность.

В данном разделе мы кратко остановимся на некоторых исследованиях периода 1910–1940-х годов, в которых акцент на воплощенности был также очевиден. Психофизиология оставалась полем научного исследования, и, кроме того, все еще применялись подходы, относящиеся к естествознанию и использовавшие терминологию «силы» с целью определить место, которое занимает в мире чувство движения индивида, и тем самым перекинуть «мостик» между сознанием и телом. Философам, опиравшимся на феноменологическое осознание, было до определенной степени необходимо включить в свои исследования современные им работы по эмпирической психологии или показать, как, по крайней мере, в принципе, следует их использовать. Встав на философскую точку зрения, Уайтхед говорил о «психологическом поле», Гуссерль читал лекции о восприятии пространственности, а Бергсон прибегал к клиническим и экспериментальным исследованиям в разработке теории памяти. Впрочем, социальные обстоятельства академической специализации, а также, возможно, личные предпочтения того или иного стиля работы зачастую способствовали изоляции философов от экспериментаторов.

Такое разделение стало очевидным в содержании и влиянии важных исследований, проводившихся в начале XX века, в ходе которых тема воления, ощущаемого как усилие и движение, трактовалась в экспериментальных категориях (Michotte, Prüm, 1910). Исключительно добросовестный бельгийский ученый Альберт Эдуарт Мишотт провел целую серию экспериментов, изучая воление и каузальные отношения, что привело к появлению книги «Восприятие причинности» (Michotte, 1946). На основании эмпирических наблюдений он пришел к выводу, что люди видят или ощущают движение как процесс таким образом, что один объект, видимый или ощущаемый как активный, «распространяет себя» на другой, видимый или ощущаемый как пассивный.

А «внутреннего опыта» действия или воли, которые можно было бы назвать источником идеи причинности, не существует (это суждение Мишотт возводил к Бирану). Каузальное движение в восприятии есть процесс, стоящий из доминирующего движения активного объекта, которое, как видится, распространяет себя на пассивный объект (Michotte, 1963, p. 217)[9]. На основе своей экспериментальной работы Мишотт полагал, что каузальные отношения не имманентны активному «я» (или душе), а даны в процессах восприятия. Физические события производят впечатление непосредственной каузальности, то есть впечатление «чего-то, проживаемого здесь и сейчас», «в этом можно „увидеть“, как один объект *воздействует* на другой, *производит* в нем некоторые изменения и так или иначе его *преобразовывает*» (ibid., p. 15 и прим., начиная с 1929)[10]. Таким образом, данные экспериментов поддерживали основанную на здравом смысле убежденность, что каузальность – это динамические отношения во времени, однако они не поддерживали идею о том, что такая убежденность возникает в связи с парой «действие – сопротивление», как считали приверженцы теории «чувства воли, мышц и силы». Динамические отношения, по их мнению, скорее всего, даются в само́м сенсорном процессе. Работы Мишотта добавили эмпирических аргументов тем, кто не был склонен считать чувство усилия или кинестезию особенно важными для познания реальности, но философы, в отличие от психологов, похоже, не обратили большого внимания на немалый объем этих экспериментальных исследований[11].

Мишотт был определенно психологом-экспериментатором, но не феноменологом. С другой стороны, Дэвид Кац, написавший самое значительное сочинение об осязании в период между двумя мировыми война-

---

9 Мишотт критиковал Жана Пиаже за то, что тот возродил идею о существовании восприятия внутренней силы. Пиаже писал (Piaget, 1930, p. 126): «Тот факт, что идея силы существует благодаря внутреннему опыту, представляется безоговорочной». Мишотт также (Michotte, 1963, p. 272–273) критиковал широко известную теорию эмпатии Теодора Липпса. Насколько мне известно, Мишотт не упоминал о кинестезии, но, когда он говорил о «ви́дении», речь шла о сенсорном чувстве вообще, а значит, имелось в виду осязание и кинестетическая чувствительность (или же, если так кому-то покажется точнее, гаптическая чувствительность).

10 Мишотт задавался вопросом, являются ли искусственные стимулы воде тех, что используются в экспериментальных исследованиях, надежным способом изучения естественного восприятия. Об этом см.: Leyssen, 2015.

11 Отличие немецких гештальт-психологов состоит в их принадлежности к оформленной группе, которая пыталась совместить интересы психологии и философии (см.: Ash, 1995).

ми «Мир касания» (1925), был прекрасно знаком с феноменологическим дискурсом со времен своей учебы и работы в Геттингенском университете. Его обширные исследования значительно расширили способы описания и различения всего качественного богатства осязательного чувства – они до сих пор остались непревзойденными. Под влиянием феноменологии Кац говорил об «осязательном мире», то есть понимал сенсорную активность в категориях значимых отношений, включая каузальные, а не как последовательность представленных объектов. Хотя непосредственной задачей Каца было точное описание тактильных качеств, в своих рассуждениях он рассматривал все тело как чувственный орган. Кроме того, он подчеркивал, чем именно осязание отличается от прочих чувств, являясь источником восприятий, возникающий вслед за действием, – оно есть чувство совершённого действия (Katz, 1989, sect. 48)[12]. Кац также подтвердил то, что утверждали многие авторы до него: основные физические понятия плотности, силы, сопротивления и трения имеют феноменологические корни в мире осязания. Однако его анализ по большей части касался тактильных чувств, а не кинестезии.

Совершенно ясно, что в подобных исследованиях, каковы бы ни были их дисциплинарные границы, психологический аспект продолжал подспудно воздействовать на философию. Но и философия тоже могла воздействовать на психологию. В Великобритании, к примеру, независимо от исследований феноменологии, философ Генри Хабберли Прайс в 1940-е годы вернулся к мысли, что «тактильно-мышечный» опыт является источником познания, качественно отличного от того познания, что достигается благодаря другим чувствам. Он приписал этому «шестому» чувству «широкомасштабное ощущение жизни», описанное им как корень всего опыта существования живущего индивида (Price, 1944, p. iv, vii). «Тактильно-мышечный» опыт «фундаментально важен и, безусловно, является тем, что существо, обладающее лишь зрением, никогда не могло бы даже вообразить» (Price, 1944, p. xxix). В среде философов так или иначе возникал дискурс о воплощенном сознании.

Несколько более подробно я останавливаюсь на работах создателя физиологии проприоцепции – Чарльза Скотта Шеррингтона. Это пе-

12 Пожалуй, здесь можно оспорить слова Марка Патерсена, которые могут отражать неоправданный пиетет по отношению к науке, к «однозначным данным психологии осязания» (Paterson, 2007, p. 3). См. противоположный подход, признающий бесконечную сложность тактильной чувствительности в материалах конференции «Викторианское тактильное воображение» (The Victorian tactile imagination, Birkbeck, University of London, 19–20 July 2013). Некоторые доклады были опубликованы (Tilley, 2014).

реводит вопрос об отношении науки к философии в плоскость отношения кинестезии (научная тема) к субъективному ощущению агентности (философская тема). Помимо того, что Шеррингтон отвечал на запросы науки, он был еще и не чужд поэзии (Smith, 2000). Уйдя на заслуженный отдых в возрасте восьмидесяти лет, он впервые позволил этим двум сторонам своей жизни проявиться публично в серии лекций «Человек о своей природе», которые были им прочитаны в Эдинбурге в рамках Гиффордских лекций 1937–1938 годов. В задуманных формально, но решенных в свободном духе Гиффордских лекциях он предполагал раскрыть различные темы от естествознания до познания Бога, и Шеррингтон продемонстрировал те удивительные открытия, которые удалось сделать науке о человеке.

Самым поразительным, по мысли Шеррингтона, является сам факт присутствия в природном мире человеческого «я», познающего «я». Многочисленные комментаторы и тогда, и потом восприняли это как утверждение дуализма, веру в раздельное существование сознания и тела. Действительно, когда современным ученым, занимающимся нейронаукой, требуется фигура для иллюстрации слабости науки прошлого, ныне оставленной далеко позади, принято указывать на Шеррингтона как пример великого ученого, неспособного избежать тисков веры в существование души. Но сочинения Шеррингтона и стилистически, и по существу отличаются исключительной тонкостью изложения. Хотя в своих исследованиях, чтобы достичь эмпирически достоверных результатов, ученый обращался к простейшему уровню нейрональных процессов, он тем не менее всегда утверждал, что в перспективе наука будет вынуждена заняться сознанием как частью интегрированного мира человеческого организма[13]. В лекциях «Человек о своей природе» Шеррингтон показал чудо существования сознания, выраженного в отношениях между «я» и пространственным миром, понимаемым как закрытая энергетическая система, но не сформулировал определенную философскую позицию. (Считая себя физиологом, он с полным уважением к философам предоставил это дело им.) Чтобы избежать обвинений в дуализме в будущем, он писал весьма осторожно: «Сознание, из всего, что можно объять воображением, проходит, таким образом, по нашему пространственному миру более призрачно, чем призрак» (Sherrington, 1940, p. 357). Однако он называет сознание «ценностью», а не «вещью».

Я привожу эту цитату для объяснения того, что в первую очередь говорил Шеррингтон об источниках этих двух категорий — «я» и про-

13 О «дуализме» Шеррингтона см.: Smith, 2001a, b, 2002.

странственного мира. Он считал, что «я» и пространственный мир – непосредственные объекты осознания. Он считал их «общим чувством», то есть фактом осознания, свойственным обычному человеку. Такое осознание, по его мнению, имеет два источника: один – «чувственный», когда ощущаются мышечные процессы, а другой «нечувственный», когда осознается делание, то есть «я» в действии. С этой точки зрения Шеррингтон вновь обобщил ключевую тему, история которой представлена в этой книге, – чувство движения в осознании действия и его близнец, чувство движения в осознании сопротивления действию.

> «В нашем сознательном восприятии, когда осуществляются эти действия, похоже, появляется осознание и „я“, и его действия, а также связи между ними. Прослеживаются два источника для данного осознавательного комплекса. Один источник чувственный. Моторный акт в телесном осуществлении состоит из изменений в нескольких частях тела, например, изменений длины и напряжения мышц и т. д. Мышцы не только моторные орудия, но и чувственные органы <...>
>
> Но в осознанном моторном акте есть еще и восприятие „я“, совершающего действие. Это осознание возникает не из чувства. Это непосредственное осознание своего „я“ как деятеля. Разница между ним и осознанием, идущим от чувства, состоит в том, что то, которое идет от чувства имеет <...> пространственную проекцию, тогда как то, что не идет от чувства, не имеет пространственной проекции» (ibid., p. 325)[14].

Когда Шеррингтон утверждал, что «прослеживаются два источника для данного осознавательного комплекса», его подход был эмпирическим, сравнимым с неофициальным феноменологическим отчетом. Его утверждение сопоставимо с тем, что писал Биран; более того, суждение Шеррингтона, как и Бирана, было основано на самоосознании. Интересным следствием в случае Шеррингтона было то, что он, известный своим новаторством физиолог моторной координации – координации, понимаемой в категориях в основном неосознаваемой, механистической проприоцептивной системы, – оказался сторонником «здравого» взгляда, согласно которому действие есть источник нашего представления об осознанном «я» как деятеле.

14 Этот отрывок был вырезан из второго издания (1951), где Шеррингтон удалил рассуждения о нечувственном осознании «я» и отнес мышечную чувствительность к проприоцепции. Конечно, такое сокращение требовалось для более лаконичного изложения, но, возможно, также позволило Шеррингтону удержаться от высказываний, которые философы сочли бы неуместными в устах нефилософа (Sherrington, 1963).

Для Шеррингтона «я» никогда не попадет в плоскость, занимаемую объектами чувственного восприятия. «Я» и есть «осознавание» (ibid., p. 328). Такое утверждение, несомненно, вторгается на территорию, где встречаются философия, физиология и психология, но рассуждения Шеррингтона были конкретны, а не абстрактны, и именно в этом духе он вводил в свои сочинения описания клинических случаев, таких, например, когда человек, потерявший способность двигать или управлять конечностью, все еще в своем сознании воспроизводил моторные акты контроля или движения этой конечностью. Еще он сообщал о человеке, который, не имея чувственного восприятия конечности, мог «потерять» ее в постели, потому что не видел ее, но все же пытался этой конечностью двигать. Кроме того, Шеррингтон также позаимствовал в антропологии идею о том, что «примитивный разум» естественным образом проецирует свое осознание «делания» на внешний мир, что ведет к приданию каузальных сил объектам. Подобно Маху и Уайтхеду, он полагал, что это имело место в ранней истории понятия энергии.

Можно сказать, что в Гиффордских лекциях Шеррингтон подытожил некоторые главные темы XIX века, касающиеся чувства движения, соединив в своем изложении научность и поэтичность. Он не претендовал ни с философской, ни с научной точки зрения на достижение синтеза, и стиль, который он избрал, нельзя назвать исключительно философским, физиологическим или психологическим. Именно *эстетика* его речей и сочинений утверждала веру в существование «общего чувства»/«здравого смысла» действия и сопротивления, в существование чувства движения как конституирующего осознание воплощенного «я». Именно эту тему разработали исследователи ходьбы и пластических искусств.

Развитие феноменологии

В те же годы, когда писали свои работы Прайс и Шеррингтон, незнакомый им представитель совершенно иной академической школы Морис Мерло-Понти опубликовал свою «Феноменологию восприятия» (1945). Он создал ее в военные годы после внимательного изучения работ Гуссерля. На протяжении последующей половины столетия книга Мирло-Понти оказалась наиболее цитируемой в связи с признанием активного, воплощенного существования чувственного познающего субъекта. Мерло-Понти подробно анализировал феноменологическое осознание существования, которое его предшественники, как повест-

вуют Хеллер-Роузен и Старобинский, приписывали телесному чувству вообще и которое я принципиально отношу к мышечному чувству. Анализ Мерло-Понти комплементарен. «Таким образом, – писал Мерло-Понти, – постоянство собственного тела, когда оно становилось объектом анализа классической психологии, могло привести ее к телу, которое было уже не объектом мира, но средством нашего с ним сообщения, к миру, который был уже не суммой определенных объектов, но неявным горизонтом нашего опыта, тоже присутствуя непрерывно прежде всякой определяющей мысли» (Мерло-Понти, 1999, с. 131). Что бы ни имел в виду под «классической» психологией Мерло-Понти (возможно, ничего специфического, просто противопоставлял экспериментальную психологию феноменологической), интересно, что он, судя по всему, совершенно не был знаком с историческими прецедентами собственного подхода.

«Феноменология восприятия» известна как книга, которая переосмыслила в терминах феноменологии чувственное существование как существование, имеющееся у тела как у воплощенного существа. Воплощенное существо, мы уже не раз отмечали, может мыслиться в качестве характеристики такого человеческого состояния, которое никогда не вызывало сомнения. Чтобы понять значимость книги Мерло-Понти, необходимо оценить глубину интеллектуальной и институциональной, как сказал бы Уайтхед, «бифуркации» – отделения исследований рационального ума от исследований материального тела. Именно институционализация «бифуркации» в различных дисциплинах питала идею, что придание первостепенного значения воплощенности было чем-то инновационным. Чтобы подчеркнуть эту мысль, пожалуй, следует вспомнить, что даже Декарт – традиционная фигура, несущая ответственность за дуализм, чье разделение субстанции на душу и тело Уайтхед назвал «губительным» для философии – не вполне следовал собственным установкам. Как заметил Уайтхед, Декарт признавал нераздельность тела и мыслительного процесса, очевидного даже в принадлежащем Декарту таком простом утверждении, как: «Эти руки и ноги мои» (Whitehead, 1969, p. 90, 92). Те не менее Гуссерль, как и Уайтхед, считал необходимым осудить картезианский дуализм за то, что он привел к разделению человеческих ценностей и объективной науки, катастрофическому для цивилизации (Гуссерль, 2004). Таков был философский контекст, в который Мерло-Понти вернул в научнй оборот понятие воплощенного субъекта.

Рассматривая воплощенное восприятие, Мерло-Понти не придавал особого эпистемологического значения осязанию, а рассматривая

осязание, не выделял роль движения[15]. Осязанию он уделял в лучшем случае столько же внимания, сколько зрению. Его волновал не эпистемологический приоритет того или иного чувства, а их унификация для возможности появления «феноменального» мира. Как он писал позднее, и зрительное, и тактильное чувство «пульсируют», и для того, и для другого требуется, чтобы «плоть» существовала *внутри* мира (Мерло-Понти, 2006)[16]. Такая трактовка тактильности зрения существенно повлияла на интерес к гаптическому чувству в современной философии и искусстве.

Как следует из позиции Мерло-Понти, современные философы не имеют согласия по поводу особого эпистемологического статуса осязания. Также можно утверждать, что существование невизуальных ощущений, наличие которых доктор Джонсон доказывал с помощью пинка по камню, едва ли нуждалось в доказательствах, поэтому считается, что все чувства, как выразился Уайтхед, «находятся в одной лодке»: отношение между осознанием и объектами, которые мы осознаем, является темой исследования для всех чувств (Whitehead, 2015, p. 29). Тайна «данности» воспринимаемых объектов существует независимо от сенсорного органа.

Отдельные элементы такого образа мыслей вновь возникли в недавних рассуждениях о чувствах осязания и движения. Вера в «пульсирующую» реальность тактильного мира, познаваемого в движении, никогда не исчезала в обыденной речи, которая полна фраз, окрашенных эмоциями и имеющих социальную значимость, например, «вас это не касается» или «контактная информация». Выражения обыденной речи и выводы философского анализа появляются бок о бок в литературе, имеющей в широком смысле феноменологический характер. Феноменология и «здравый смысл» (или «общее чувство») в равной мере привязывают понятие реальности к осознанию собственной воплощенности, к пониманию того, что ты являешься телом, знающим себя как движущееся тело и как тело, встречающее сопротивление. Утверждается, что у людей на этом основаны понятия своего «я» и «другого»,

15 Критический ответ на это последнее замечание был важен для Шитс-Джонстон (Sheets-Johnstone, 2011, p. 250–252).

16 Этот опубликованный посмертно текст воспринимался как восполняющий тот недостаток внимания к движению, который наблюдался в более ранней «Философии восприятия», отдающей пальму первенства зрению, и приобрел статус утверждения гаптического характера зрения; см. например: Cohen, 2009, p. 17–18. Жак Деррида тоже мало говорил о движении. Вдобавок (Derrida, 2005, p. 46) он критиковал Хайдеггера за то, что тот считал осязание эпистемологически более значимым.

познающего субъекта и познаваемого объекта, то есть пребывания индивида в неких отношениях. В связи с этим можно сказать, что встречаются психически больные люди, не способные «вступать в контакт» (Ratcliffe, 2013, p. 147).

В начале 1950-х годов Феноменолог Ханс Йонас утверждал:

> «Реальность в первую очередь воспринимается в сопротивлении, которая есть составляющая опыта осязания. Ибо физический контакт – это нечто большее, чем геометрический факт соприкосновения: он предполагает воздействие. Другими словами, осязание – это чувство, единственное чувство, где восприятие качества обычно соединено с опытом силы, которая, будучи обратно направленной, позволяет субъекту быть пассивным; таким образом, это чувство, при котором происходит первоначальное соприкосновение с реальностью как реальностью» (Jonas, 1954, p. 516)[17].

Йонас оказывал больший «почет» зрительному чувству, благодаря его историческим ассоциациям с расстоянием и объективностью. Оно, безусловно, также всегда ассоциировалось с раскрытием реальности, о чем свидетельствуют фразы вроде «Лучше один раз увидеть, чем сто раз услышать» или «Снять покров с тайны». Тем не менее для Йонаса и некоторых современных феноменологов «реальность изначально очевидна» благодаря воплощенной силе – силе активного субъекта, встречающейся с силой сопротивляющегося объекта. Ученые полагают, что без осязания и в самом деле трудно, почти невозможно получить представление о собственной воплощенности в мире. Мэттью Рэтклифф заметил: «Без зрения или слуха человек жил бы в совершенно ином эмпирическом мире, однако без осязания у человека вообще не было бы мира» (Ratcliffe, 2013, p. 132). Для Шитс-Джонстон «мы, люди, узнаем, „что мы такое“, двигаясь и прислушиваясь к собственному движению. Мы чувствуем свои собственные тела» (Sheets-Johnstone, 2011, p. 49).

У современных феноменологов граница между «чистой феноменологией» и «феноменологической психологией» в значительной степени размыта. Быть может, прочной она никогда и не была. Более того, в современной литературе подчеркивается не просто смысл чувственного осязания и движения в психологических или субъективный терминах, но их социальное и политическое содержание. В целом было достигнуто согласие в том, что в процессе эволюции чувства осязания и движения являются первичными сенсорными модальностями, что эти модальности появляются первыми в развитии эмбриона. Но все еще остает-

17 Йонас был учеником Хайдеггера и считал свою статью вкладом в философскую антропологию.

ся открытым вопрос: следует ли отсюда, что все люди во все времена имели или имеют одинаковое восприятие, вызванное чувствами движения. Относительно контактного осязания мы имеем внушительные доказательства, почерпнутые из нашей обычной жизни, что это не так. Касание глубоко связано с социальными обычаями – в этом никого нет нужды убеждать. Это отражается и в языке: например, английское слово «tact» (*рус.* «такт») первоначально относилось к осязательному чувству или чуткому свойству восприятия, вызванному осязательной точностью, и вследствие этого приобрело значение социального «такта», «тактичности». Есть свидетельства того, что ощущение и осуществление движения могут сильно разниться и в большой степени зависят от обучения. Так, мальчики и девочки быстро учатся двигаться, бегать и бросать, но делают это по-разному. На что обратила внимание Айрис М. Янг, когда анализировала, «как бросают девочки» (Young, 1980). Осанка, конечно, тоже имеет свою историю в социальной жизни нашего «я» (Gilman, 2014, 2018).

Мнения исследователей об относительном вкладе различных сенсорных модусов в представление о реальности частично изменились из-за растущей уверенности в том, что чувства, в конце концов, неделимы или, по крайней мере, не укладываются в традиционное деление на «пять чувств». Мерло-Понти был убежден, что «первобытному восприятию неведомы эти различия касания и зрения. Лишь в дальнейшем наука о человеческом теле учит нас различать наши чувства» (Мерло-Понти, «Сомнения Сезанна», б/г, б/п). Современный музыкант Эвелин Гленни, которая, по собственному признанию, страдает не абсолютной, но «глубокой» потерей слуха, считает, что «слух – это в своей основе особая форма осязания», чувствительная к вибрациям. Поэтому можно сказать, что «слышит» все тело (Glennie, 1993). По ее мнению, роль тела недооценивается при общепринятом разделении на пять чувств. Многие философы, психологи и люди искусства в равной мере выражают критическое отношение к традиционному взгляду на пять чувств как пять каналов, посредством которых «внутренний» рассудок осознает свою воплощенность во «внешнем» мире.

Как уже говорилось, важным ориентиром в этом вопросе служит пересмотр прежних положений психологом Дж.Дж. Гибсоном, который завершил свое многолетнее исследования восприятия, назвав его скорее адаптивной активностью всего организма, чем каузальной работой определенных чувственных органов и их нервных связей. Восприятие, как писал он, «совершается» и «идея, что восприятие определяется частично снаружи, а частично изнутри, есть не более чем путаница

в мыслях» (Gibson, письмо 1970; цит. по: Reed, 1988, p. 237)[18]. Для Гибсона восприятие – это «система, с помощью которой животные и человек *буквально* пребывают в соприкосновении с окружающей средой», и он называл «чувствование своего тела индивидом посредством своего же тела <...> гаптической системой» (Gibson, 1966, p. 97). Кроме того, Гибсон так же, как и я, обращал внимание читателя на игру буквального и метафорического языка, связанного с осязанием.

Психологи, особенно люди искусства, могут по достоинству оценить интеграцию чувств. И здесь тоже есть своя история – история восхищения тем, как традиционно разделяемые чувства все же накладываются одно на другое или даже заменяют друг друга. Обычное дело – почувствовать давление на барабанные перепонки или на глаза; некоторые люди говорят, что слышат благодаря вибрациям, идущим от ног и рук; яркий свет может вызвать боль; неосознанное движение глазных яблок играет свою роль в визуальном восприятии пространства; в обыденной речи мы называем красный цвет «теплым», и так далее. При явлении синестезии – «возникновении ментального чувственного впечатления, относящегося к одному чувству, путем стимулирования другого чувства» – наш привычный опыт принимает более удивительные и причудливые формы (Shorter OED, p. 3148). Некоторые, например, сообщали о зрительных ощущениях, получаемых посредством пальцев[19]. А композитор Скрябин в начале XX века соорудил электрическую цепь с лампочками различных цветов, соответствовавших определенным звукам[20].

С полным основанием Рэтклифф, отвечая на свой вопрос о том, «что такое осязание», утверждает, что анализ «дает нам нечто настолько неоднородное, что никакие критерии не могут объединить его разнообразные характеристики и в то же время исключить характеристики других чувств» (Ratcliffe, 2012, p. 415). Таким образом, описания осязательного чувства приближаются к пониманию чувства воплощенности: осязание находится не внутри тела, оно есть чувство тела, а чувство тела – основа особого чувства движения. Воплощенное «я» предстает в таком случае как интегрированный чувственный орган: «Не существует одного четко очерченного „органа“ осязания, им явля-

18 Шеррингтон был в числе ученых, которые еще раньше предложили идею интеграции чувств (см.: Crary, 2001, p. 348–352; Quick, 2017).

19 Эксперименты, описанные А. Н. Леонтьевым в 1930-е годы (см.: Сироткина, 2016, с. 58–63).

20 Инструмент Скрябина выставлен в мемориальном музее А. Н. Скрябина в Москве. Более общую информацию см.: Marks, 1978, 2002.

ется движущееся человеческое тело» (Ratcliffe, 2012, p. 427)[21]. Схожими были и рассуждения Шитс-Джонстон. Для нее способность двигаться и чувствовать движение, будь то мышечное чувство или осязательный контакт, дается человеку самой жизнью. «На самом фундаментальном уровне субъективный опыт имеет тактильно-кинестетическую природу. Это опыт собственного тела и телесного движения, опыт живой формы» (Sheets-Johnstone, 2011, p. 376). Вследствие этого трудно рассматривать осязание как одно из пяти равноправных чувств, а чувство движения как шестое чувство. Все чувства предполагают воплощенный «контакт» с окружающим, хотя и осуществляемый по-разному. Осязание выступает как прототип вовлеченности в процесс жизни, и в этой вовлеченности различие между буквальным и метафорическим значением «контакта» или «касания» стирается.

Дескриптивное знание сенсорного осознания, формально разработанное феноменологическим методом «вынесения за скобки» интуитивного восприятия объектов, на которые указывает осознание, ставит под вопрос отнесение осязания (и в том числе кинестезию) к «чувству» или даже к классу чувств. Традиционный набор из пяти чувств существует параллельно обыденному знанию безграничности осязания. Если психологический анализ расчленяет мир (если Шалтай-Болтай всё-таки свалился во сне), наша обычная речь может его «собрать». Осязание и чувство движения являются чувствами в том смысле, что они воплощают существование в мире или же, проще говоря, воплощают саму жизнь. Как утверждал Пабло Моретт: «Жизнь определяется свойством осязать, быть осязаемой и ощущать собственное тело как сбалансированный организм, способный двигаться» (Maurette, 2018, p. 51).



Илл. 12. Передвигающиеся ноги. 2019

Ощущения собственного движения

21 О сложности ощущений осязания и движения см.: Gibson, 1966, p. 111; Stevens, Green, 1996; Marks, 2002.

Таким путем мы возвращаемся к размышлениям, сделавшим нашу историю чувства движения историей чувства активности — активности, познаваемой в усилии, а также, постфактум — в движении. Соответственно, одной из отправных точек этой истории стала метафизика действия раннего нового времени в работах Спинозы и Лейбница (глава 2), затем чувство движения оказалось связанным с языком «Дела» (глава 7). Психологи и философы, такие как Биран, Бэн, Бергсон и Джеймс рассматривали биологическую нервную систему как инструмент активности, относя познание к деятельности. Многие исследователи, работающие в современной нейропсихологии, также приняли категорию активности, а не ощущения или познавательной способности за основу для движения вперед[22].

Как отмечалось ранее (глава 4), французские авторы рассматривали британскую философию как отправную точку для собственного вклада в исследование непосредственного интуитивного восприятия свободы воли. Даже Деррида, не склонный к историческим отсылкам, говорил о традиции, идущей от Бирана к Мерло-Понти и Делёзу (Derrida, 2005, p. 110). В этой традиции воля понималась по-разному: от нравственного и христианского принципа до не связанного с религией принципа желания. Рассуждения о воле как желании придало философскую авторитетность политическим действиям, направленным на преодоление оков индивидуальной и коллективной свободы человека. Связав желание с областью жизненных сил, Делёз действительно в определенном смысле вновь пустил в оборот идею силы, имманентной существованию, обсуждавшуюся столетием ранее. Вместе с тем следует отметить, что Делёз отказался от прежнего использования этого термина, потому что не хотел поддерживать идею существования некоего трансцендентного явления и считал человека как субъекта набором меняющихся отношений, для чего изобрел новую поэтику. Для нашей темы важно, что Делёз также способствовал сочувственному восприятию жизненной философии Бергсона, чуть ли не активно презираемой на протяжении предыдущей половины столетия и ставшей в 1960-е годы уже немодной (Deleuze, 1988; Dosse, 2010, p. 135–143; Douglass, 1992). Делёз вернулся к «прозрениям», которые были прозрениями Маркса и позднее Ницше, понимавших мир как мир отношений, к прозрениям, позволившим трактовать волю и ее свободу как существующих «внутри» отношений, а не в какой-то невообразимой трансцендентальной агентности, находящейся «вне» их.

22 Например: Berthoz, Petit, 2008; Sheets-Johnstone, 2011. Первые авторы, разрабатывая моторную теорию осознания, даже назвали опыт действия «чувством»: «Действие выдвинулось в разряд совершенно отдельного чувства» (Berthoz, Petit, 2008, p. 231).

И здесь, как пишет Франсуа Досс, биограф Делёза, он опирался на Уайтхеда и близко подошел к его метафизике, что способствовало росту интереса к «англо-саксонскому» философу, заслужившему признание во Франции, хотя консервативность манеры и стиля Уайтхеда существенно отличались от «активизма», который был воспринят от Делёза его почитателями (Dosse, 2010, p. 167–168)[23]. Для Делёза, как и для Уайтхеда, «быть» значит «становиться», существование – это процесс, а не механистическое взаимодействие чего бы то ни было: будь то сознание или материя. Каузальные отношения реальны – это не просто регулярная последовательность ощущений. Далее, для Делёза, как и для Уайтхеда, обоснованием убедительности такой онтологии является непосредственное осознание, понимаемое Делёзом феноменологически, а Уайтхедом как «общее чувство» (или «здравый смысл»). Для этих двух философов мир, существующий в осознании, есть активность в отношениях действия–сопротивления. В каждом «Деле» присутствует конкретное проявление активности, имманентной миру. Делёз замечал: «Действие и реакция приходят прежде знания. Эстетика представления вынуждена уступить *эстетике* активного субъекта» (цит. по: Dosse, 2010, p. 449). Эти выводы имели политический потенциал, который стремились реализовать ситуационисты и другие авангардные группировки в ходе массовых беспорядков в 1960-е и в начале 1970-х годов. Но на эти же суждения откликаются и многие наши современники, занимающиеся танцами.

---

23 Внимательное прочтение Делёза позволило признать его полную вовлеченность в философию Уайтхеда (Stengers, 2011).

ГЛАВА 15
Заключение: движение как отношение

> Приведем еще раз пару примеров. У нас достаточно времени для этого, поскольку то, что я пишу сейчас, отнюдь не составляет тот долгожданный последний параграф, который наконец-то завершит всю систему.
>
> *Серен Кьеркегор* (2005, с. 92)

В заключение я свожу вместе различные философские суждения и вплетаю их в современную теорию чувства. Изучая историю, люди познают самих себя[1].

Здоровые люди и выглядят здоровыми, животные, дети и взрослые одинаково стремятся к удовольствию. Воплощенный человек проявляет силу, чувствует поддержку твердой почвы под ногами, сопротивление препятствий и продолжает двигаться вперед – или останавливается. Поза и движение настолько необходимы и естественны для жизни, что в значительной степени существуют без нашего осознания. Даже когда человек приостанавливается и готовится принять какое-то положение или произвести действие, дело это, так сказать, предоставляется его телу. В случае неподвижной активности тела – а при стоянии, вытянувшись во весь рост, человек не менее активен, чем при прыганье, – у него возникает интуитивное понимание своего пребывания в физическом мире. В позе и движении, осознанных или неосознанных, в ощущении усилия и сопротивления многие люди действительно находят источник самого понятия реальности. Это чувствовал доктор Джонсон. Как утверждают многие, кто проводят будни в городе, а выходные на природе, их спасают прогулки, это напоминает о чувствительности Торо. В современной экологической ситуации уничтожение природы оборачивается уничтожением «почвы под ногами». На прогул-

1 О ценности исторического знания см.: Смит, 2014a; Smith, 2016.

ке, как во время особого «действа», человек возвращает себе ощущение единения с природой. Прогулка нужна, чтобы «стать участником» жизни, воплотить эстетику и смоделировать этику поведения в отношениях с миром[2]. Практики, включающие движение, появились в буквальном смысле для воплощения идеалов. Когда воплощенный человек свободен осуществлять какое-либо «действо», двигаться, принимать в чем-то участие, его социальное тело обретает жизнь, движение и свободу.

Наша книга содержит историю чувствительности в вербальном выражении. Но раскрывает ли чувствительность суть дела, дает ли понять, что истинно и реально?

Поскольку чувство движения по своей природе является чувством (или чувствами) тела и поскольку тело явно присутствует там, где возникают социальные перемены, появляется очевидное объяснение современному увлечению кинестезией, гаптической сферой и искусством танца: в движении люди вновь чувствуют связь с «естественным» и «реальным». Часто цитируются слова из «Манифеста Коммунистической партии»: «Все сословное и застойное исчезает, все священное оскверняется, и люди приходят, наконец, к необходимости взглянуть трезвыми глазами на свое жизненное положение и свои взаимные отношения» (Маркс, Энгельс, 1955, с. 8). И здесь мы тоже видим, что тело человека говорит правду. И все же, несмотря на все сказанное, было бы неверно безоговорочно утверждать, что тело раскрывает нам наше «жизненное положение». Каким бы значимым ни казалось нам тело, история и культура вносят свои коррективы в язык описаний тела, его активнос-

---

2 См., например: Szerszynski, 2003. О примере современного проекта прогулки как «действа»/«перформанса» (*англ.* performance) с учетом окружающей среды см. рецензию Майкла Эскольма на «Энциклопедию прогулок» (The Walking Encyclopædia. AirSpace Gallery, 2014). URL: https://michaelescolme.wordpress.com/2014/03/05/the-walking-encyclopaedia-airspace-gallery-stoke-on-trent/#more-107 (дата обращения: 12.12.2020).

Понятие «действа»/«перформанса», получившее распространение благодаря Дж. Л. Остину с его исследованием видов высказывания, а также Виктору Тернеру с его антропологическим анализом ритуала, играет большую роль в культурологии. Язык, как убедительно доказывает Остин, является видом действия. Начав в своей книге «How to Do Things with Words» с различия между высказываниями-перформативами (которые изменяют вещи) и дескриптивами или констативами (которые описывают вещи и могут быть верными или ложными), он пришел к заключению, что невозможно провести четкое разграничение между этими высказываниями или, как он их называл, речевыми актами. Работа Остина внесла язык в плоскость понимания жеста и различных техник, из чего развился современный интерес к «перформативности» (Fischer-Lichte, 2008; Loxley, 2007).

ти и представления в ежедневных и символических практиках. Настоящее исследование уделяет внимание понятиям и видам познания, в терминах которых многочисленные авторы излагали очевидную для них мысль, что осязание и движение дают нам возможность «прикоснуться» к реальности[3]. Это не то же самое, что принятие конкретных описаний «реального», если под «реальным» понимается абсолютная, универсальная «основа». Феноменологи, конечно, предлагают анализировать осязание, имея в виду как раз его соотношение с «универсальным». Однако в данной истории мы не ставим себе цель прийти к какому-либо философскому заключению. Вполне достаточно – и определенно *очень существенно* – понять рассуждения, в которых отстаивается ощущение «реального» посредством представления действия—сопротивления в определенном хронотопе. Нам удалось проследить историю этих рассуждений на протяжении большого периода и показать их разброс.

Наша история свидетельствует в пользу того, что сама *категория* чувства движения имеет историю, и она возникла не без проблем. Впрочем, не подтвержденный источниками рассказ об «обнаружении» чувства движения исторически несостоятелен. Необходимо провести широкое исследование метафизики, натурфилософии и ментальной науки, чтобы обнаружить источник интереса к связи осязания и реальности – интереса, развившегося в XIX веке и позднее получившего распространение. Эта книга привлекает внимание к литературе об ощущении действия, феноменологическом осознании действия—сопротивления, дифференциации понятия «кинестезия» и оформлении понятия «проприоцепция», в отдельных случаях знакомя читателей с малоизвестными сочинениями.

Красной нитью через нашу историю проходит оценка того, что, по мнению исследователей, могло сообщить чувство «здравого смысла» («общее чувство») о реальности, раскрываемой осязанием, движением и ощущением действия. В качестве примера такой оценки мы выбрали работы Уайтхеда. Уайтхед, по его словам, преобразовал чувство «здравого смысла» в философию «функциональной активности»: «Под этим я подразумеваю, что любая реальная вещь является чем-то по причине

3 Рут Лейс (Ruth Leys, 2011) убедительно доказывает, что по тем же причинам нельзя опираться и на обращение к эмоции, позиционированной как «основа». То, что люди называют телом, считают эмоцией или, я бы добавил, чувством, обусловлено культурно-историческими эпистемологическими задачами. Можно спорить о том, отражают ли эти задачи природу (а если отражают, то в какой форме) или являются культурным конструктом. О том, как данная тема отражается в дискурсе о движении и танце, см.: Noland, 2009.

своей активности; на основании этого ее природа состоит в отношении к другим вещам, а ее индивидуальность состоит в синтезе других вещей до той поры, покуда они имеют к ней отношение» (Whitehead, 1958, p. 26). «Активность» вещей понималась в терминах осознавания деятельности–сопротивления и интуитивного непосредственного восприятия усилия и движения. Активность выявлялась в *отношениях,* данных в движении–сопротивлении (Smith, 2020a)[4].



Илл. 13. Марш на Вашингтон за гражданские права. 1963

Политическое движение

К 1900 году было повсеместно достигнуто согласие в том, что мышечное чувство, или кинестезия, является периферийным чувством, широко распространившимся по всему телу. Исследуя его с точки зрения физиологии, Шеррингтон ввел понятие проприоцепции, подчеркнув тот факт, что контроль за положением тела и его движением по большей части не ощущается человеком. Тело, по его словам, имеет собственное «знание», необходимое для координации позы, движения и моторных навыков. В те же годы, но в целом независимо психологи стали более широко исследовать кинестезию и мысленное представление движения при волеизъявлении и в когнитивных процессах, а философы развивали феноменологию. Институциональная специализация физиологии, психологии и философии способствовала отделению вопросов о нервной регуляции от вопросов о перцептивных и когнитивных свойствах психики, а также о природе «реального». Тем не менее психофизиоло-

4 Об онтологии отношений в психологии см.: Gergen, 2009.

гия чувств оставалась на повестке дня, и в последние десятилетия XX века с поворотом к изучению воплощенных ментальных функций вновь возник большой интерес к попыткам интеграции исследований, посвященных действию, кинестезии, движению, мыслительному процессу и эпистемологии. Это заметно по работам таких современных авторов, как Шитс-Джонстон, Галлахер и Бертоз, убедительно связывающих феноменологию движения, ощущение жизни, важность самовозникающего движения тела и моторную активность воплощенных и занимающих определенное пространство субъектов. Это естественным образом стимулировало контакты между наукой, философией и бурно развивающимися сферами танца и культуры движения.

Вера в «реальное», раскрываемое с помощью чувства движения, не нейтральна с эмоциональной или духовной точки зрения, это не просто эпистемологическое предпочтение, лишенное личного отношения. Опора на осязание и движение как на надежный источник познания реальности несет в себе убежденность, желание и надежду, делая индивида *значимой частицей мира* и *агентом*. Думаю, это особенно важно для танца – и для танцора, и для публики. У всех нас в памяти мысль Макса Вебера о «расколдовывании» современного мира. Чувство осязания и движения играли и играют большую роль в мечте о его «повторном околдовывании»[5]. Представление этого возможного «околдовывания» часто принимает форму предполагаемого единства «я» и мира через «реальный контакт» и «реальное движение». Состояния «околдованности», например магических связей или влюбленности, были именно такими состояниями, от которых в попытке достичь объективного знания старались дистанцироваться представители новой науки XVII века. Но, как показывает история мысли, связанной с активной силой, ощущаемым движением и чувством каузальной агентности, то, что естествоиспытатели выгоняли в парадную дверь, упрямо пробиралось назад через черный ход. Несмотря на критику, исследование «чувства силы» существенным образом эпистемологически повлияло на понимание того места, которое занимает в природе познающий субъект, правда, влияние это игнорировалось позитивистами в науке и философии, исключавшими многие важные суждения. Как заметил

---

5 Макс Вебер в докладе «Наука как призвание и профессия» говорил о «расколдовывании» (*нем.* Entzauberung) мира, описывая социальную форму жизни, характерную для современности (Вебер, 1990, с. 711). Энн Харрингтон использовала слово, противоположное «расколдовыванию» – «re-enchantment», «повторное», или «новое околдовывание», характеризуя попытки современной науки преодолеть механистическую модель объяснения (Harrington, 1996).

Джереми Данем, анализируя понятие силы у Мен де Бирана, Биран понимал каузальность как вид «проживания» чего-то, а не «представляемый» нам опыт (Dunham, 2016, p. 176). «Проживание» движения, эстетически более всего выраженное в танце, и раньше и теперь несет с собой «околдованность».

История отношений субъективного и окружающего мира воспринимается каждым человеком, если не вполне осознанно, то, по крайней мере, конкретно, во взаимодействии личных обстоятельств. Каждый обладает «телесной техникой», которая служит посредником между индивидом и тем, что его окружает, и техника эта имеет свою историю. Среди таких «технических» приемов назовем выбор положения тела, жест, работу с инструментами, ходьбу и все виды танца. Можно предположить, что в современной культуре танец и другие виды движения возрождают более раннюю естественную и моральную философию сил относительно субъективного и объективного миров. Это отношения по природе своей социальные и физические: танец всегда «социален» и «жизнен».

Чувство движения и понятие жизненной силы всегда настойчиво связываются. Поэтому важно обратить внимание на язык, которым описывается сила, каким бы ненаучным он временами ни казался. Рассуждения о силе, встречающиеся в натурфилософии или при упоминании таких практик, как ходьба, скалолазание и танец, занимают ключевое место в разрушении дуалистической категоризации вещей – наблюдателя и наблюдаемого, разума и тела, желаемого и неизбежного, Бога и Природы, искусства и науки, культуры и биологии. Упоминание силы постоянно присутствует как в самих естественных науках, так и в работах, посвященных естественным наукам и другим формам познания – религиозной, субъективной, романтической, эстетической, технологической или сценической. Это существенная часть интеллектуального контекста, в котором большое значение имеет трактовка места мышечного чувства в познании.

В современных работах присутствует оценка «мудрости тела», или телесного «знания» в движении[6]. Выдающийся альпинист нашего времени Райнхольд Месснер, который с детства взбирался на Доломитвые Альпы и воспитал в себе интуитивное знание горных уступов и поверхностей, ярко описал, что происходит с телом при скалолазании: оно «плывет». Месснер был знаменит быстротой подъема, часто предпочитал совер-

---

6 Выражение «мудрость тела» заимствовано из книги Уолтера Кэннона с одноименным названием (*Cannon W. B.* The Wisdom of the Body, 1932), хотя автор использовал его при анализе физиологических процессов телесной адаптации.

шать восхождение в одиночку, что, по его мнению, способствовало возникновению своеобразной «мелодии».

> «Если приходилось становиться проводником для клиентов, это нарушало ритм моего собственного восхождения. <...> С самого начала мелодия нарушалась, и после такой работы во мне все еще оставалось ощущение плохого подъема. Скалолазание напоминает балет. Каждая секунда этого представления не похожа на другую, потому что структура скалы определяет, как мне сочинять музыку и, подобно хореографу, ставить движение. Когда все идет хорошо, я вообще не ни о чем не думаю. Всё делается инстинктивно, и, если удастся верно угадать, как плыть по этому течению, восхождение происходит само собой. Как будто пропадает сила притяжения» (Messner, 2014, p. 45).

Предоставленное самому себе тело знает, что делать, а у очень способного человека оно все делает «с большим искусством». «Искусство», конечно, представляет собой сочетание таланта и тренировки. Можно сказать, что этот вид «искусства», вписанный в тело и выраженный в спортивных занятиях, имеет больший демократический потенциал, чем речь, поскольку движение больше открыто достижениям по всему социальному спектру, чем те виды словесного искусства, которые ориентированы на образованных людей.

В связи с этим об исполнительском искусстве (перформативности) можно предположить следующее. Авторы, писавшие о философской мысли XVII, XVIII и XIX веков, многое ожидали от философии: они ожидали, что разумные аргументы приведут к выводам, даже если выводы включали суровую критику ограничений в познании. Потом такая уверенность исчезла. В XX веке с его вырвавшимся вперед модернистским искусством и техническими изменениями, обладающими, как представляется, неумолимой силой, значительное число людей обратилось к науке в поисках «фактической» истины и к искусствам в поисках истины «перформативной». И если предыдущие поколения, возможно, надеялись обрести знания посредством рассудка или веры, то многие наши современники считают, что самое лучшее «знание» достигается либо с помощью науки, либо путем исполнения (перформанса). В исполнении движения, будь то танец или спорт, люди «познают» себя и разделяют со зрителями не суждения о «знании», а ценностный опыт, эстетику и чувства (или эмоции), вытекающие из этого «знания». В западных культурах произошел глубокий и, возможно, переломный сдвиг в сторону убеждения, что истину надо искать не в работе духа или сознании людей, а в человеческой активности.

Я выделяю место, занимаемое идеями об ощущаемом движении, действии–сопротивлении, в самóм представлении о существовании, понимаемом в категориях отношений. Отсюда возникает связь с политикой (в самом широком смысле). Отношения, какими бы они ни были, по своей природе сопряжены с вопросом силы и власти. Маркс и Ницше (кто-то добавил бы сюда Фрейда), хоть и очень по-разному, сделали такое понимание неизбежным.

Вновь и вновь история обращается к идеалу человека, свободного в своих отношениях определять собственное движение. Ханна Арендт, писавшая о «жизни ума» на Западе, определяла греческое понятие свободы как человеческую свободу передвигаться по собственному желанию. Идею воли к действию она возводила к Св. Павлу и Св. Августину, которым виделась сила, способная преодолеть или изменить плоть, сила, увеличивающаяся в процессе преодоления сопротивления. В их понимании Святой Дух – это порождающая сила, ей противопоставлена плоть Человека после грехопадения. Для христиан, которые в отличие от греков имели представление о воле, «воля осознает себя только через преодоление сопротивления, и «плоть» в рассуждениях Павла <...> становится метафорой внутреннего сопротивления» (Арендт, 2013, с. 294)[7]. Маркс и другие критики пересмотрели такое вúдение человеческого состояния в своих работах, изложенных языком отчуждения и дегуманизации социальных отношений. Участвуя в движении и расширяя его размах индивидуально или путем организации коллективного общественного или политического движения, люди, естественно, пытались найти в себе силы, чтобы преодолеть возникающие преграды. Это особенно ярко проявилось в создании, в основном женщинами, «свободного» танца и, что совсем не случайно, в отказе носить корсет. Понимание силы и притягательности танца, ходьбы или спорта зависит, таким образом, не только от понимания качественного ощущения движения, как исполнителем, так и зрителем, но и от высокой оценки богатых возможностей реализации той жизни, которую человек свободен избрать.

В самом начале книги я обращал внимание на распространенные и яркие фигуры речи, основанные на метафоре осязания и движения. Некоторые современные авторы уверенно относят возникновение метафоры к чувственному миру. В частности, Джордж Лакофф и Марк Джонсон убедительно доказали, что вся метафоричность появляется из воплощенного чувственного опыта. В книге «Метафоры, которыми мы живем» (1980) они перечислили членов различных метафорических

---

7 См.: Walsh, 2011. О происхождении понятия свободной воли см.: Frede, 2011.

«семейств»[8]. Я тоже пишу о «семействе» метафор осязания и движения, но вот что интересно – Лакофф и Джонсон о нем не упоминают, несмотря на свое желание продемонстрировать связь метафоры с реальностью. О метафоре можно сказать многое, но нам необходимо лишь подчеркнуть, что это способ обогащения языка путем перехода от знакомого к незнакомому. Такие слова как «движение» и «сопротивление» не имеют буквального физического смысла в одном контексте («природа») и метафорического смысла в другом («общество») или наоборот. Роберт М. Янг, рассматривая исследования, посвященные использованию Чарльзом Дарвином метафоры «отбора», утверждал: «Мы проводим различие не между иносказательным, с одной стороны, и буквальным, с другой, но между знакомым и незнакомым. Считать что-то метафорой или не считать – вопрос культурного опыта людей» (Young, 1993, с. 393). Этот «культурный опыт» отражен в языке: принадлежа многим, он имеет исторические корни и исторически меняющееся содержание. Можно сказать, что является метафорой, а что не является, только решив для определенного текста и контекста, что есть знакомое, а что незнакомое, и здесь встает вопрос о возникновении метафоры из чувственного опыта. Деррида приводит такую иллюстрацию относительно осязания. В христианской традиции, писал Деррида, источником аналогии с чувственным осязанием было касание Божьего пламени (по выражению Святого Иоанна Креста это «живое пламя любви» (Derrida, 2005, p. 247–254). Речь не идет, как может вообразить наш современник, о чувственном осязании. Деррида предполагал направление, обратное тому, в котором размышляет современный человек: Бог, полагал он, был источником метафоры для «человеческого», а не человек источником метафоры для «божественного». В этом смысле для средневекового христианина человеческое прикосновение – забытая аналогия божественного. Для современного танцовщика, наоборот, источником метафоры становится тело: движение и касание в танце возрождает представление о том, что менее знакомо – возможно, о духе или о политической вовлеченности.

Значение и метафорическое использование развивались исторически как единое целое. По словам Сьюзен Лангер, которые могут относиться (вне контекста) к телу индивидуальному или телу политическому, «понимание динамических отношений начинается с нашего опыта усилия и препятствия, конфликта и победы или поражения» (Langer, 1953, p. 188). Например, решение о том, кому «делать первый шаг» в социальных иерархиях, в гендерных отношениях, а также восприятие

8 Лакофф, Джонсон, 2004; а также: Lakoff, Johnson, 1999. О гипотетическом «физиоморфном процессе» в формировании языка см.: Richards, 1989.

сделанного или не сделанного шага – это проблемы нашей ежедневной жизни[9]. В буржуазных кругах было принято, чтобы во многих ситуациях женщина не действовала, а сопротивлялась желанию. Таков был кодекс поведения в обществе. И такая игра действия и сопротивления, движения и его противоположности, подсказала сюжеты многих романов. Однако в последние десятилетия дифференциация мужчин и женщин по линии активной/пассивной силы оказалась чрезвычайно зависимой от социальных практик, предполагающих квотирование. Тот факт, что чувства осязания и движения могут приобретать новые формы во всех телах, включая тела, движущиеся в инвалидных креслах, стало одним из уроков современного танца.

В механике и в науках, использующих основные объяснительные категории механики, не существует агента действия, а тем более агента стремления или желания. Поэтому для тех, кто в процессе получения систематических знаний отказался от использования механистической науки, чувство движения имеет огромное значение. Чтобы это продемонстрировать, нам пришлось углубиться в натурфилософию силы. Литература, посвященная «чувству силы» и самому понятию силы, хоть иногда это проговаривалось не впрямую, была попыткой ответить на квалитативное ощущение человека как живого индивида и агента в мире. Мэн де Биран писал: «Я есть, или я существую реально, на основании причины или силы» (Maine de Biran, 1989, p. 77; также цит.: Heller-Roazen, 2007, p. 231).

Утверждение Бирана снова обращает наше внимание на представление об активности как о сущности человека. Следуя такой логике рассуждений, мне пришлось рассматривать историю чувства движения в гораздо более широком интеллектуальном контексте, чем привычная история какого-либо иного чувства. Поэтому данная история охватывает и понимание того, каким образом люди ощущают свою активность, и мир их желаний, устремлений и сопротивления. Отсюда возникает пафос всей этой истории: если в естественных науках, изучающих энергию, энергия всегда предельна и сохраняема, то в тех сферах, где речь заходит о человеке, по словам Шекспира, «чудовищна только безграничность воли, безграничность желаний, несмотря на то, что силы наши ограничены, а осуществление мечты – в тисках возможности» (Шекспир, «Троил и Крессида», 3.2). Этот пафос затрагивает и чувство движения. Выразительность тела передает нам как желание, так и «тиски», мешающие ему осуществиться. Иногда идеалом «свободного» танца

9 Примеры социопсихологических исследований ежедневных осязательных отношений (рукопожатие) см.: Kockelmans, 1987; Paterson, Dodge, 2012. Об этнографии: Ingold, 2011, 2015.

становится именно поиск выразительности тела, действующего без посредников. В других случаях тело используется для выражения жизненной силы или, наоборот, скованности, заточения. А иногда в теле находят ресурсы политической агентности. Но во всех случаях осознание тела, *природа,* к которой обратился танцор для обретения «голоса», имеет собственную историю. Как объявил Дж. Г. Льюис, викторианец, однако в этом вопросе настоящий радикал: «„Природа" представляет собой преобразованное Желание человека <…> Природа, отраженная в его мире Мысли, также представляет его Желание; сегодняшние знания первоначально были эмоциями; сами объекты спекулятивных размышлений были выбраны и сотворены под *направляющим* воздействием некоей глубоко укоренившейся потребности» (Lewes, 1874–1875, vol. 2, p. 137). Из этого следует, что ощущать тело в движении – значит ощущать особое «желающее» тело – тело со своей историей, а не «тело вообще».

В современном мире всем нам знакомо сожаление о потере воображаемой свободы или порождающей силе более ранних эпох. Это и есть «расколдовывание». Фердинанд Тённис, например, еще в 1880-е годы ощущал потерю силы, потерю «формы бесконечной энергии или общей воли» (Tönnies, 1955, p. 199)[10]. Выражение этой потери, содержащееся на протяжении столетий в иудео-христианском мифе о грехопадении, позднее дополнилось мифом Фрейда о раздвоении сознания. Динамическая, или глубинная, психология (психология бессознательного) внесла в современный субъективизм осознание активности-сопротивления, осознание, полученное через усилие и движение. Само понятие «либидо» у Фрейда, Юнга и других, трансформированное в «инстинкт смерти» и в представление об агрессии Мелани Кляйн, было воссозданием понятия «жизненной силы». Интерпретация сопротивления, которое, как утверждалось, встречает эта сила, стала основным полем психоаналитических исследований. Фрейдистское представление о либидо, принимавшее различные формы у разных психоаналитиков, оказало большое влияние на укоренение традиции анализа активных сил, описанной мной ранее. В работах Фрейда движение–активность превратилось в «либидо» (Makari, 2010, p. 119–120). Он использовал этот термин, чтобы избежать дуализма «сознание–тело», точно так же как более ранние натурфилософы использовали с той же целью понятие «силы». Юнг, напротив, использовал понятие «либидо», чтобы по-новому взглянуть на наши внутренние устремления. Приблизительно так же романтики-идеалисты пересматривали концепцию сил природы.

10 Выделение Тённисом категорий «общины» и «общества» имело концептуальную базу в теории, различающей «естественную» и «рациональную» волю, понимаемых как силы.

Нет смысла намечать этапы того пути, которым Фрейд пришел к своей метапсихологии, но его результатом стала теория инстинктивных сил, связанных со структурным элементом личности под названием «Оно» или «Ид». «Оно», по мысли Фрейда, противостоит этим самым инстинктивным силам и в то же время испытывает на себе их противодействие во взаимосвязи с силами общества, работающими через родителей индивида, и трансформируется в Я и Сверх-Я (или Эго и Супер-Эго). Не умаляя достоинств довольно специфических положений теории Фрейда, мы вместе с тем можем отметить, что история чувства движения продемонстрировала ту степень, в которой осознание жизни, присутствовавшее в действии и сопротивлении сил, было заключено в европейских языках и культурах[11]. Возможно, не так уж далеко мы зайдем, если посмотрим на привычную феноменологию активности-сопротивления как на отправную точку психоанализа. Фрейд по-новому определил сопротивление жизненной силе, увидев в нем сопротивление, порождаемое психикой, самим человеком через интернализацию сил, вызванных жизненными обстоятельствами. Знакомство с этой отправной точкой создало благоприятные условия для быстрого и широкого восприятия психоаналитического подхода, хотя часто в упрощенном и искаженном виде, в годы непосредственно перед Первой мировой войной и сразу после нее.

Ощущение движения вошло в теорию психоанализа и в более специфическом виде в работе Кляйн и в дальнейшем в работе теоретиков объектных отношений (чья позиция проявилась в результате острых противоречий первой половины 1940-х годов между Кляйн и так называемыми «ортодоксальными фрейдистами, собравшимися вокруг Анны Фрейд) (Makari, 2010, p. 426—445). Эти психоаналитики наблюдали ребенка в первые годы, первые месяцы и даже первые дни его жизни и считали движение и осязание, при которых рот и губы младенца, а затем его пальцы дотрагиваются до материнского соска и груди, фундаментальными процессами в формировании психических паттернов. Свою роль, по их мнению, играют даже движение плода и родовой канал. Субъективность, формирующаяся в таких соприкосновениях при активном, даже агрессивном движении, усилии, податливости и сопротивлении в сочетании с возбудимостью, закладывает основы индивидуального характера и отношений человека с другими людьми и вещами. Кляйн принимала как данность первичную природу тактильного чувства, которое, несомненно, включало чувство движения. Авторы, не вы-

11 Георг Гроддек (Georg Groddeck) рассматривал, что могло быть самым прямым отождествлением «Оно» с неосознанной слепой силой (см.: Makari, 2010, p. 344).

ступающие как психоаналитики, например Шитс-Джонстон, согласны с тем, что это чувство относится к началам, к самым первым дням жизни человека и свидетельствует о том, что он живет (Sheets-Johnstone, 2011, p. 133, 228, 434).

Наблюдения английского психоаналитика о традиционной русской практике пеленать детей может служить иллюстрацией осознания действия – сопротивления как отправной точки психоаналитической мысли. В конце Первой мировой войны Джон Рикман, участвуя в квакерской волонтерской работе, наблюдал жизнь русских крестьян. Крестьяне туго пеленали младенцев с рождения, жестко ограничивая всякую их подвижность. Позже Рикман описал этот прообраз социального ограничения «естественной свободы движения» и, хотя изначально он намеревался рассказать о пассивных формах поведения, это описание внесло свой вклад в стереотипное представление о русском характере:

> «Следует заметить, что пеленание препятствует активному мышечному движению рук и ног, которое сопровождает „детскую истерику“ тех, кого не пеленают; и как следствие представления о ярости и разрушении, как правило, не сопровождаются представлениями, вызывающими намеренное использование больших мышц. Это может помочь в объяснении того значения, которое придается многими русскими деятельности души и внутренней природы» (Gorer, Rickman, 1949, p. 125)[12].

Психоаналитик отождествил с физической силой древний крестьянский обычай препятствования желанию. И в этом проявлялся явный контраст с практикой тех лет, когда просвещение и образование через свободную деятельность учат ребенка внутреннему самоконтролю. Однако Рикман также понимал и чувства современного ему человека, научившегося себя контролировать: он называл особенно сердечные беседы с друзьями «распеленанием души» (Gorer, Rickman, 1949, p. 146). Это придало чувству движения новый удивительный образ, продемонстрировав, что такое свобода душевного движения и еще раз подтвердив, что наша история есть нечто большее, чем история «чувства».

Культура психоанализа с ее вниманием к аффективности – чисто эмоциональный «удар», сопровождающий феноменологическое осознание активности-сопротивления – вновь показывает богатство обыденного языка. Язык «касания», «расстояния» и «движения» в описании личных отношений обрел дополнительные смыслы, связанные с эмоциями, силой и – через их примирение – с этикой.

12 Горер и Рикман участвовали в сравнительно-культурологическом проекте, организованном Рут Бенедикт.

В подтверждение этому я, хоть и в сжатой форме, прибегаю к наводящему на серьезные размышления комментарию к сочинениям Эммануэля Левинаса – сочинениям, которые ведут читателя к феноменологически обоснованной этике и пониманию любви. Эдит Вышогрод, говоря о рассуждениях Левинаса об осязании, использовала метафору «близости», получившую свой смысл через осязание. Язык «близости», а с ним аффективные эмоции отождествления с «другим», писала она, задействуют лексику, взятую из сферы тактильного, а не зрительного чувства: «Осязать – значит находиться не в оппозиции к данному, а в близости к нему <...>. Как демонстрирует обыденный язык, „быть тронутым“ означает испытывать умиление всем своим существом» (Wyschogrod, 1980, p. 199). Вышогрод в результате приходит к утверждению, имплицитно отсылающему нас ко многому из того, о чем говорилось в данной истории. Ее вводный абзац крайне важен:

> «Осязание – это вовсе не чувство; фактически это метафора столкновения мира как единого целого с субъективностью. Это родовая чувствительность, предшествующая языку, который называет объекты так или этак. Без осязания противопоставление внутри/снаружи, лежащее в основе всех теорий ощущений, никогда не смогло бы появиться, поскольку „внутри“ определяется как то, что остается недостижимым для непосредственного контакта в мире. Осязание – это незащищенность тела» (Wyschogrod, 1980, p. 198)[13].

При таком понимании, как рассуждал Аристотель и многие другие вслед за ним, осязание отличается от других чувств. Уже говорилось, что оно так важно для органической жизни, что трудно или даже невозможно представить эту жизнь без него. По мере развития философского языка, описывающего осязание и уж тем более языка, описывающего движение как часть осязательного чувства, представление об определяющем месте осязания в жизни способствовало «встраиванию» этого чувства в понятие отношений. Способ концептуализации «я», пребывающего в неких отношениях, характеризовал «я» не в зрительных метафорах, то есть как наблюдателя, находящегося вне этих отношений. Язык истолковывал субъективность в терминах осязания и движения. Хотя осязание и чувство движения, как принято считать в естествознании, являются чувствами психофизиологического тела, они

13 Разрабатывая этику, основанную на экзистенциалистской феноменологии, Левинас описывал моральное действие и любовь в терминах «контакта», установленного в человеческих отношениях. Ссылкой на Вышогрод я обязан Марку Патерсону (Paterson, 2007, p. 147).

всегда были, кроме того, и чем-то еще[14]. И неизменно воспринимались как модальности существа, вступающего в отношения.

К такому же выводу приводит анализ ходьбы, скалолазания и современного танца.

Движущиеся люди сделали зримой силу в отношениях между людьми или между людьми и материальными вещами. Таким образом, история чувства движения открывает дорогу к пониманию исполнительских искусств. Отдельный танцор (или другой исполнитель) исследует, демонстрирует и распространяет вокруг себя силу и сопротивление, присущие телу в движении; танцоры, выступающие совместно, показывают, что между людьми, находящимися в определенных отношениях, существуют сила и сопротивление, а танцоры, работающие со зрителями, придают своей деятельности социальный статус как одному из видов существования[15]. Танец, как поняли другие народы и представители древних культур, обладает неограниченными эстетическими возможностями при разыгрывании отношений – отношений, которые одновременно составляют часть жизни и формируют общество: независимости и зависимости, мужской силы и женской нежности, легкости и тяжести движения, свободы и сопротивления и многого другого. Чувствительность к движению создает спектр возможностей не только для тех, кто танцует, но и для тех, кто наблюдает за танцем. Танец становится моделью, аналогом, метафорой отношений.

Это исследовал Ницше, постоянно возвращаясь к языку танца. Он использовал язык танца, к примеру, как критерий рассуждений о силе и слабости культурной жизни общества. «Отважный» танец, полагал он, демонстрирует «силу» общества: он есть метафора «силы» и «гибкости» в движении между потребностью знания, то есть наукой, и потребностью «поэзии, религии и метафизики»:

> «*Аллегория танца.* Нынче надо считать главным признаком большой культуры вот что: когда человек обладает такой силой и гибкостью, чтобы, с одной стороны, сохранять чистоту и строгость в познании, а с другой, в иные моменты, уметь признать как бы преимущество в сто шагов за поэзией, религией и метафизикой и глубоко ощущать

14 Тённис сделал интересное предположение, что метафоры, описывающие темперамент человека, такие как «мягкий», «теплый», «резкий», происходят из тактильных (кожных) ощущений, которые он называл, подтверждая мой анализ, «самыми общими видами дифференцирующих восприятий» (Tönnies, 1955, p. 164).

15 Например, Ален Бертоз и Жан-Люк Пети увидели в балетной труппе метафору интерсубъективности (Berthoz, Petit, 2008, p. 267).

их властную силу и красоту. Занимать подобную позицию между двумя столь различными интересами – дело очень трудное, ведь наука требует абсолютного господства своего метода, а если это требование не удовлетворять, то возникает другая опасность – безвольных шатаний между двумя различными побуждениями. Так вот: можно на мгновение приоткрыть решение этой трудной проблемы хотя бы с помощью аллегории: для этого надо припомнить, что танец – не то же самое, что вялое шатание между двумя различными побуждениями. Высокая культура будет выглядеть подобной отважному танцу: потому-то, как уже говорилось, для нее и нужно так много силы и гибкости» (Ницше, 2011, с. 208–209)[16].

Представляется, что в новейшей истории социальный авторитет притязаний науки на знание истины заставил иные формы познания занять оборонительную позицию. Иные формы, такие как «прозрения», обнаруживаемые в «силе и красоте» поэзии, «раскачивались на ветру» моды, возможностей и капитала. Поэтому Ницше обратился к идее силы движения, «Дела», танца, который не колеблется, а утверждает себя таким, какой он есть.

У современных критиков есть слово для обозначения исполнительского искусства, которому удается вызвать ощущение реальности – «присутствие». Это момент «околдованности». Ранее Мерло-Понти использовал такую лексику для описания мира, воспринимаемого через «присутствующее» тело, для разговора об отношениях, обычно существующих в перцептивной деятельности (Мерло-Понти, 1999). Впоследствии язык «присутствия» привлек представителей как эстетики, так и эзотерики. И это слово стало обозначать полностью реализованный опыт, связанный с некоей вещью или событием. Оно напоминает о главном моменте христианской литургии, когда на верующих нисходит Святой Дух и ощущается его «присутствие». Моделью присутствия, как оно воспринимается во время хорошей прогулки, является движение с гармоничным соотношением между силой и сопротивлением. Как считал Фредерик Гро, эстетический смысл прогулки не в том, чтобы куда-то прийти. Скорее, он в том, чтобы достичь «присутствия», он в самом движении, столь свойственном человеку, *в его отношении* к пейзажу или даже просто к вещам. Что касается политико-экономических коннотаций этого слова, Гро утверждал, что «присутствие» – это вам не «товар» (Gros, 2014).

---

16 Говоря о науке, Ницше имел в виду все систематические дисциплины, включая те, что теперь называются гуманитарными, а не только естественные.

В истории постижения чувства движения я вижу историю интеллектуальной культуры, поддерживающей мысль о человеке как о динамической составляющей мира. В результате появляется история, в которой субъект обладает «знанием» благодаря своему воплощенному участию, а не история науки, где рассматривается обособленная и объективная рациональность. Такой выбор исторического изложения вновь подтверждает старую мысль, что достижения современной науки зависят от отбора и абстрагирования. Льюис писал: «В любой науке конкретное Реальное лишено всех своих качеств, за исключением именно тех, которые нужны науке для собственных построений» (Lewes, 1874–1875, vol. 1, p. 344). История чувства движения, включая историю неопределенного и непринужденного, но возникающего повсеместно «языка» силы и жизни, добавляет красок в картину настойчивых попыток преодолеть абстракцию.

Так мы возвращаемся к тому, с чего началась эта глава. Во многих приведенных здесь исторически значимых текстах чувство движения оценивалось высоко; оно считалось самым верным путем познания «реального». Та же оценка имплицитно дается и в целом ряде современных работ о воплощенном исполнительском искусстве. Максин Шитс-Джонстон, танцовщица и философ, писала (споря с Мерло-Понти):

> «В сущности, то, что существует, <...> это не мир и не тело. То, что существует, – это движение, движение, в котором и через которое воспринимаемый мир и действующий субъект конституируются, то есть такое движение, в котором и через которое мы осознаем и мир, и самих себя» (Sheets-Johnstone, 2011, p. 119).

Подобные мысли возникали раньше и сохраняются в обыденном языковом выражении до сих пор. Отдавая должное ощущению действия, которое присуще обычному человеку, альпинисту или танцору, столь разные философы, как Гуссерль и Уайтхед, решили вновь обратиться к тому, что реально присутствует в нашем осознанном восприятии[17].

17 Упоминания «обычного человека» с антропологической точки зрения всегда «слепые». Выяснение, как истолковывается действие в различных культурах и истолковывается ли вообще что-то, напоминающее понятие «агентности» западного мира, относится к задачам эмпирических исследований. Понятно, что я говорю «со своей колокольни». Но, если это и так, то эти же слова можно отнести и к другим рассмотренным мною философам. Отсюда возникают трудные и противоречивые вопросы о составе таких психологических категорий, как *англ.* mind (ум/рассудок/разум), *англ.* consciousness (сознание), *англ.* sensation (ощущение/чувство), *англ.* intelligence (интеллект/рассудок/разум) и прочие – не говоря уж об *англ.* psychology (психология).

Описывая осознавание, Гуссерль противопоставил свободное действие и сопротивление ему (поразительно, как близок он был к культуре философии жизни начала XX века). Действие присутствует во всех вещах:

> «Есть действие вещей, лишенное сопротивления, то есть сознание возможности, которая не встречает сопротивления; и есть действие как преодоление сопротивления, действие, в котором присутствует свое „против чего-то“ и соответствующее сознание способности преодолеть сопротивление. Есть (всегда с точки зрения феноменологической) градиент сопротивления и силы для его преодоления, континуум „активной силы“ против „инерции“ сопротивления <...> В сущности, вещи „активны“ по отношению друг к другу, имеют „силы и контрсилы“ по отношению друг к другу, сопротивляются друг другу» (Husserl, 1989, p. 270–271).

Гуссерль утверждал, что «каузальность» относится к сущностной конституции вещи и что «характер» каузальных отношений возникает с «эмпирической апперцепцией» этих отношений. Он объявил, что восприятие силы целостно и дано через отношения. В «философии организма» Уайтхеда основой систематической метафизики, метафизики процесса, стало сравнительное знание: «Вся доктрина ментальности – от идеи Бога и далее по нисходящей – сводится к тому, что это есть модифицирующая агентность» (Whitehead, 1969, p. 382). И эта «модифицирующая агентность» рассмотренных в нашей книге авторов, так сказать, явила себя в историческом сюжете, посвященном чувству движения.

Что бы мы ни думали о возможностях метафизики, в историческом плане понятия силы, активности и «Дела», ощущаемых в движении и сопротивлении движению, позволили найти способы отказаться от разграничения между субъектом и объектом, сознанием и телом, сохранив при этом убежденность в присущей человеку агентности. В нас живет мечта об «очарованности». Чтобы осуществлять деятельное участие, люди присоединяются к различным движениям, ходят на прогулки, занимаются альпинизмом, выходят на улицы, танцуют и борются с природными явлениями. Естественно, они испытывают сопротивление. И все это вплетено в то, что с обманчивой простотой называется «чувством движения».

Литература

Арендт Х. Жизнь ума / Пер. с англ. А. В. Говорунова. СПб.: Наука, 2013. URL: http://www.al24.ru/wp-content/uploads/2014/03/ape_1.pdf (дата обращения: 13.12.2020).

Аристотель. Соч. в 4 т. / Под ред. В. Ф. Асмуса. М.: Мысль, 1976. Т. 1.

Бергсон А. Творческая эволюция // А. Бергсон. Собр. соч. В 5 т. СПб.: М. И. Семенова, 1913. Т. 1.

Бергсон А. Опыт о непосредственных данных сознания // А. Бергсон. Собр. соч. В 4 т. / Пер. Б. С. Бычковского. М.: Московский клуб, 1992а. Т. 1.

Бергсон А. Материя и память // А. Бергсон. Собр. соч. В 4 т. / Пер. Б. С. Бычковского. М.: Московский клуб, 1992б. Т. 1.

Беркли Дж. Опыт новой теории зрения / Пер. А. О. Маковильского. Казань: М. А. Голубев, 1912.

Берлин И. Ёж и лиса // История свободы. Россия. М.: НЛО, 2001. С. 183–268.

Беренсон Б. Живописцы итальянского Возрождения / Пер. Н. Белоусовой, И. Тепляковой. М.: Искусство, 1965. URL: https://coollib.com/b/274375/read (дата обращения: 04.02.2021).

Блок М. Апология истории, или Ремесло историка / Пер. с фр. Е. М. Лысенко. М.: Наука, 1973.

Брук Дж. Х. Наука и религия: Историческая перспектива / Пер. с англ. Л. Сумм. М.: Библейского-Богословский институт, 2004.

Вебер М. Избранные произведения / Пер. с нем.; сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова; предисл. П. П. Гайденко. М.: Прогресс, 1990.

Вольтер. Философские письма // Вольтер. Философские сочинения. М.: Наука, 1988.

Гельмгольц Г. Новейшие успехи теории зрения (лекция, прочитанная в 1868 г.) // О зрении человека. Новейшие успехи теории зрения / Пер. с нем. под ред. О. Д. Хвольсона, С. Я. Терешина. М.: КД «Либроком», 2011.

Гёте И. В. Фауст / Пер. Н. Холодковского. Петрозаводск: Карелия, 1975.

Гильдебранд А. фон. Проблема формы в изобразительном искусстве. М.: Мусагет, 1914.

Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб.: Владимир Даль, 2004.

Гуссерль Э. Картезианские размышления. М.: Наука, 2006.

Дидро Д. Соч. В 10 т. Т. 2 / Пер. В. К. Сорежникова, П. С. Юшкевича; под общ. ред. И. К. Луппола. М.–Л.: Academia, 1935. URL: http://publ. lib.ru/ARCHIVES/D/DIDRO_Deni/_Didro_D.html; https://kph.ffs.npu.edu.ua/!e-book/clasik/data/diderot/elements.html (дата обращения: 10.10.2020).

Дидро Д. Письмо о слепых, предназначенное зрячим // Д. Дидро. Соч. в 2 т. М.: Мысль, 1986. Т. 1. URL: http://www.bim-bad.ru/docs/didro_pismo.pdf (дата обращения: 15.09.2020).

Дункан А. Танец будущего / Пер. с нем. под ред. Я. Мацкевича. М.: Заря, 1908.

Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии / Пер. с фр. В. В. Земсковой. М.: Элементарные формы, 2018.

Кант И. Сочинения по философии истории и философии природы // Соч. В 6 т. М.: Мысль, 1966. Т. 6.

Карлейль Т. Герои, почитание героев и героическое в истории / Пер. В. Яковенко. 3-е изд. СПб., 1908. URL: http://az.lib.ru/k/karlejlx_t/text_0020.shtml (дата обращения: 21.08.2020).

Кондильяк Э. Б. Опыт о происхождении человеческих знаний // Соч. в 3 т. / Пер. с фр.; общ. ред. и прим. В. М. Богуславского. М.: Мысль, 1980. Т. 1.

Кондильяк Э. Б. Трактат об ощущениях // Соч. В 3 т. / Пер. с фр.; общ. ред. и прим. В. М. Богуславского. М.: Мысль, 1982. Т. 2.

Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2005. URL: https://imwerden.de/pdf/kierkegaard_posleslovie_2005_text.pdf (дата обращения: 15.08.2020).

Лавджой А. О. Великая цепь бытия: История идеи / Пер. с англ. В. Софронова-Антомони. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. URL: http://psylib.org.ua/books/lovejoy/txt02.htm (дата обращения: 14.10.2020).

Лакофф Д., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем / Пер. с англ. А. Н. Баранова, А. В. Морозовой. М.: Едиториал УРСС, 2004. URL: https://codenlp.ru/books/lakoff.pdf (дата обращения: 14.09.2020).

Ламарк Ж. Б. Избр. произв. В 2 т. / Пер. А. В. Юдиной; под ред. И. М. Полякова, Н. И. Нуждина. М.: Академия наук СССР, 1955. Т. 1.

Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разумении / Пер. с фр. П. С. Юшкевича. Гл. 1–3 (б/г). URL: https://nibiryukov.mgimo.ru/nb_russian/nbr_teaching/nbr_teach_library/nbr_library_classics/nbr_classics_leibniz_nouveaux_essays_sur_l-entendement_humain_book-1.htm (дата обращения: 01.06.2020).

Локк Дж. Сочинения в 3 т. Т. 1. Опыт о человеческом разумении / Пер. с англ. А. Н. Савина; под ред. И. С. Нарского. М.: Мысль, 1985. URL: http://www.bim-bad.ru/docs/locke_essay_concerning_human__understanding.pdf (дата обращения: 01.06.2020).

Тит Лукреций Кар. О природе вещей / Пер. с лат. Ф. Петровского (б/г). URL: https://nsu.ru/classics/bibliotheca/lucretius.htm#Бесконечность_материи (дата обращения: 01.06.2020).

Мандельштам О. Стихотворения. Переводы. Очерки. Статьи. Тбилиси: Мерани, 1990.

Маркс К., Энгельс Ф. Манифест коммунистической партии. М.: Изд-во политической литературы, 1955.

Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2. Т. 42. М.: Издательство политической литературы, 1974. URL: https://www.marxists.org/russkij/marx/1844/manuscr/4.htm (дата обращения: 01.06.2020).

Мах Э. Анализ ощущений и отношение физического к психическому. М.: Территория будущего, 2005. URL: http://www.vixri.com/d3/Max%20E.%20Analiz%20oshushenij%20(Filosofija).%202005.pdf (дата обращения: 01.06.2020).

Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / Пер. с фр.; под ред. И. С. Вдовиной, С. Л. Фокина. СПб.: Ювента–Наука, 1999.

Мерло-Понти М. Видимое и невидимое / Пер. с фр. О. Н. Шпараги; под ред. Т. В. Щитцовой. Минск: Логвинов, 2006.

Мерло-Понти М. Сомнения Сезанна / Пер. А. Гараджи (б/г). URL: https://theoryandpractice.ru/posts/7647-cezanne (дата обращения: 01.06.2020).

Мислер Н. Вначале было тело: ритмопластические эксперименты начала XX века. Хореологическая лаборатория ГАХН. М.: Искусство – XXI век, 2011.

Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Пер. с нем. Е. Герцык и др. М.: Культурная революция, 2005а.

Ницше Ф. Черновики и наброски 1885–1887 гг. // Пол. собр. соч. в 13 т. Т. 12 / Пер. с нем. В. Бакусева. М.: Культурная революция, 2005б.

Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого // Пол. собр. соч. В 13 т. Т. 4 / Пер. с нем. Ю. Антоновского. М.: Культурная революция, 2007.

Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. Книга для свободных умов // Пол. собр. соч. В 13 т. Т. 2 / Пер. с нем. В. М. Бакусева. М.: Культурная революция, 2011.
Ницше Ф. Черновики и наброски 1884–1885 гг. / Пер. с нем. В. Седельника // Пол. собр. соч. В 13 т. Т. 11. М.: Культурная революция, 2012а.
Ницше Ф. По ту сторону добра и зла / Пер. с нем. Н. Н. Полилов, К. А. Свасьян // Пол. собр. соч. В 13 т. Т. 5. М.: Культурная революция, 2012б.
Ницше Ф. Об истине и лжи во вненравственном смысле // Пол. собр. соч. В 13 т. Т. 1–2: Несвоевременные размышления. Из наследия 1872–1873 гг. М.: Культурная революция, 2013.
Пирсон К. Грамматика науки / Пер. со 2-го, пересмотр. и доп. англ. издания В. Базарова, П. Юшкевича. СПб.: Шиповник, 1911.
По Э. А. Беседа Моноса и Уны// Пол. собр. соч. СПб.: Азбука, 2013.
Рингер Ф. Закат немецких мандаринов: Академическое сообщество в Германии, 1890–1933 / Пер. Е. Канищевой, П. Гольдина. М.: НЛО, 2008.
Руссо Ж.-Ж. Исповедь / Пер. Ф. Устрялова // Избр. соч. В 3 т. Т. 3. М.: ГИХЛ, 1961а.
Руссо Ж.-Ж. Прогулки одинокого мечтателя / Пер. Ф. Устрялова // Избр. соч. В 3 т. Т. 3. М.: ГИХЛ, 1961б.
Сеченов И. М. Рефлексы головного мозга. М.–Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1942. URL: https://www.booksite.ru/fulltext/sechen/text.pdf (дата обращения: 01.06.2020).
Сеченов И. М. Элементы мысли. М.: Ред. жур. «Научное слово», 1903. URL: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/8/84/%D0%AD%D0%BB%D0%B5%D0%BC%D0%B5%D0%BD%D1%82%D1% 8B_-%D0%BC%D1%8B%D1%81%D0%BB%D0%B8_%28%D0%A1%D0%B5%D1%87%D0%B5%D0%BD%D0%BE%D0%B2%2C_1903%29.pdf (дата обращения: 01.06.2020).
Сироткина И. Свободное движение и пластический танец. М.: НЛО, 2012.
Сироткина И. Шестое чувство авангагда. Танец, движение, кинестезия в жизни поэтов и художников. СПб.: Европейский университет в Санкт-Петербурге, 2016.
Сироткина И. Мир как живое движение: интеллектуальная биография Николая Бернштейна. М.: Когито-Центр, 2018.
Сироткина И., Смит Р. История психологии в России: краткий очерк с авторскими акцентами: препринт WP6/2016/01. М.: ИД Высшей школы экономики, 2016.
Смит Р. История психологии / Пер. А. Р. Дэкуя, К. О. Россиянова; под ред. И. Е. Сироткиной. М.: Академия, 2008.

Смит Р. Быть человеком: Историческое знание и сотворение человеческой природы / Пер. И. Мюрберга; под ред. И. Е. Сироткиной. М.: Канон+, 2014а.
Смит Р. Кинестезия и метафоры реальности / Пер. с англ. О. Михайловой // Новое литературное обозрение. 2014б. № 125. С. 13–29.
Смит Р. Танец жизни / Пер. с англ. И. Горькова // Новое литературное обозрение. 2018. № 149. С. 401–413.
Спенсер Г. Основные начала. СПб.: Издание Л. Ф. Пантелеева, 1897. URL: https://viewer.rusneb.ru/ru/000199_000009_003680746? page=75&rotate=0&theme=white (дата обращения: 01.06.2020).
Спиноза Б. Этика / Пер. с лат. Н. А. Иванцова. М.: Мир книги, 2007. URL: https://www.litres.ru/benedikt-spinoza/etika-12183552/chitat-onlayn/page-8 (дата обращения: 01.06.2020).
Уайтхед А. Н. Наука и современный мир // А. Н. Уайтхед. Избранные работы по философии. М.: Прогресс, 1990.
Флек Л. Возникновение и развитие научного факта. М.: Идея-Пресс–Дом интеллектуальной книги, 1999.
Форстер Э. М. Говардс-Энд / Пер. Н. Жутовской. М.: АСТ, 2014.
Фрейзер Х. Язык прикосновения в викторианском дискурсе об искусстве / Пер. с англ. А. Логутова // Новое литературное обозрение. 2014. № 125. С. 43–56.
Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / Пер. с фр. В. П. Визгина, Н. С. Автономовой. М.: Прогресс, 1977.
Фуко М. Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности / Пер. с фр. С. Табачниковой. М.: Магистериум-Касталь, 1996.
Хемингуэй Э. По ком звонит колокол / Пер. И. Дорониной. М.: АСТ, 2015.
Шевченко А. Неопримитивизм // М. Ларионов, Н. Гончарова, А. Шевченко. Об искусстве. Л., 1989.
Шекспир У. Пол. собр. соч. В 8 т. М.: Искусство, 1959.
Шелли М. Франкенштейн, или Современный Прометей / Пер. З. Александровой. М.: Худ. лит., 1989. URL: https://books.google.ru/books?id=77cTDgAAQBAJ&pg=PT45&dq=мэри+шелли+франкенштейн+перевод+Александровой&hl=ru&source=gbs_toc_r&cad=3#v=onepage&q=мэри%20шелли%20франкенштейн%20перевод%20Александровой&f=false (дата обращения: 01.06.2020).
Шопенгауэр А. Полное собрание сочинений. М., 1910. URL: https://ru.wikisource.org/wiki (дата обращения: 01.06.2020).
Шоу Б. Назад к Мафусаилу / Пер. Ю. Корнеева // Б. Шоу. Пол. собр. пьес. В 6 т. Т. 5. Л.: Искусство, 1980.
Юм Д. Сочинения / Пер. С. И. Церетели. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1996.

Юнг К. Г. О психической энергии / Пер. с англ. К. Бутырина // К. Г. Юнг. Структура и динамика психического. М.: Когито-Центр, 2008а.

Юнг К. Г. Значение конституции и наследственности для психологии / Пер. В. В. Зеленского // К. Г. Юнг. Структура и динамика психического. М.: Когито-Центр, 2008б. URL: https://books.google.ru/books?id=QaFUDwAAQBAJ&pg=PT203&lpg=PT203&dq=Юнг+значение+конституции+и+наследственности+в+психологии&source=bl&ots=mWhkl0Y9_p&sig=ACfU3U0VR5RJiLyZi8tLV-rgYcfLxid8nA&hl=ru&sa=X&ved=2ahUKEwjPn6nM5P7oAhX88KYKHcjoAmQQ6AEwBHoECAoQAQ#v=onepage&q=Юнг%20значение%20конституции%20и%20наследственности%20в%20психологии&f=false (дата обращения: 01.06.2020).

Элиот Т. С. Избранная поэзия / Пер. С. Степанова. СПб.: Северо-Запад, 1994.

Элленбергер Г. Ф. Открытие бессознательного. История и эволюция динамической психиатрии. От первобытных времен до психологического анализа / Под ред. В. В. Зеленского. М.: Академический проект, 2018.

Aarsleff H. Introduction // É. Bonnot, abbé de Condillac. Essay on the origin of human knowledge / Ed. and transl. H. Aarsleff. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. P. xxi–xxxviii.

Abbott T. K. Sight and touch: An attempt to disprove the received (or Berkelian) theory of vision. London: Longman, Green, Longman, Roberts & Green, 1864.

Abercrombie J. Inquiries concerning the intellectual powers and the investigation of truth. 8th edn. London: John Murray, 1838 [first publ. 1830].

Abrams M. H. The Mirror and the lamp: Romantic theory and the critical tradition. Oxford: Oxford University Press, 1971a [first publ. 1953].

Abrams M. H. Natural supernaturalism: Tradition and revolution in Romantic literature. New York: W. W. Norton, 1971b.

Ach N. Über den Willensakt und das Temperament: Eine experimentelle Untersuchung. Leipzig: Quelle & Meyer, 1910.

Alexander S. Space, time and deity: The Gifford Lectures at Glasgow 1916–1918. 2 vols. London: Macmillan, 1966 [first publ. 1920].

Alexander Z. C. (2017). Kinaesthetic knowing: Aesthetics, epistemology, modern design. Chicago: University of Chicago Press.

Allen G. Physiological æsthetics. London: Henry S. King, 1877.

Allen R. C. David Hartley on human nature. Albany, N. Y.: State University of New York Press, 1999.

Amato J. A. On foot: A history of walking. New York: New York University Press, 2004.

Andrews K. Wanderers: A history of women walking. London: Reaktion Books, 2020.
Araújo S. de Freitas. Wundt and the philosophical foundations of psychology: A reappraisal. Cham, Switzerland: Springer, 2016.
Arnheim R. Concerning the dance [first publ. 1946] // Towards a psychology of art: Collected essays. London: Faber and Faber, 1966. P. 261–265.
Ash M. G. Gestalt psychology in German culture, 1890–1967: Holism and the quest for objectivity. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
Ashton R. G. H. Lewes: An unconventional Victorian. London: Pimlico, 2000.
Austin J. L. How to do things with words. 2nd edn / Eds J. O. Urmson, M. Sbisà. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975 [first publ. 1962].
Azouvi F. Maine de Biran. La Science de l'homme. Paris: J. Vrin, 1995.
Bacci F. Sculpture and touch // F. Bacci, D. Melcher (Eds). Art and the senses. Oxford: Oxford University Press, 2011. P. 133–148.
Bain A. The senses and the intellect. 2nd edn. London: Longman, Green, Longman, Roberts & Green, 1864 [first publ. 1855].
Bain A. On the correlation of force in its bearing on mind // Macmillan's Magazine. 1867. V. 16. P. 372–383.
Bain A. Mental and moral science. 3rd edn. London: Longmans, Green, 1868 [first publ. 1868].
Bain A. A note on Dr Bastian's paper "On the physiology of thinking" // Fortnightly Review, new series. 1869. V. 5. P. 493–498.
Bain A. Logic. 2 vols. London: Longmans, Green, Reader & Dyer, 1870.
Bain A. On physiological expression in psychology // Mind. 1891. V. 16. P. 1–22.
Bain A. The senses and the intellect. 4th edn. London: Longmans, Green, 1894 [first publ. 1855].
Baldwin J. M. Handbook of psychology: Feeling and will. London: Macmillan, 1891.
Baldwin J. M. (Ed.). Dictionary of philosophy and psychology: Including many of the principal conceptions of ethics. 3 vols. V. 3 in 2 parts. New York: Peter Smith, 1940–1949 [first publ. 1901–1902].
Balibar É. Consciousness, conscience, awareness // B. Cassin (Ed.). Dictionary of untranslatables: A philosophical lexicon / Eds E. Apter, J. Lezra, M. Wood. Princeton: Princeton University Press, 2014 [French edn publ. 2004]. P. 174–187.
Barnes B. Understanding agency: Social theory and responsible action. London: Sage, 2000.
Bastian H. C. On the "muscular sense", and on the physiology of thinking // British Medical Journal. 1869a. V. 1. P. 394–396, 437–439, 461–463, 509–512.
Bastian H. C. On the physiology of thinking // Fortnightly Review. New series. 1869b. V. 5. P. 57–71.

Bastian H. C. On the various forms of loss of speech in cerebral disease // British and Foreign Medico-Chirurgical Review. 1869c. V. 43. P. 209–236, 470–492.

Bastian H. C. (1880). The brain as an organ of Mind. London: Kegan Paul.

Bastian H. C. The "muscular sense": Its nature and cortical localisation [with discussion] // Brain. 1887. V. 10. P. 1–137.

Beaunis H. Les Sensations internes. Paris: Félix Alcan, 1889.

Beer G. Open fields: Science in cultural encounter. Oxford: Clarendon Press, 1996.

Beiser F. C. German Idealism: The struggle against subjectivism, 1781–1801. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002.

Bell C. On the nervous circle which connects the voluntary muscles with the brain // Philosophical Transactions. 1826. V. 116. Part 2. P. 163–173.

Bell C. The nervous system of the human body. Embracing the papers delivered to the Royal Society on the subject of the nerves. London: Rees, Orme, Brown and Green, 1830.

Bell C. The hand: Its mechanism and vital endowments as evincing design. 2nd edn. London: William Pickering, 1833 [first publ. 1833].

Bell J., Bell C. The anatomy and physiology of the human body. 4th edn. 3 vols. London: Longman, Hurst, Rees, Orme, and Brown and T. Cadell, 1816 [first publ. 1793].

Bell M. The German tradition of psychology in literature and thought, 1700–1840. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Benn A. W. The history of English rationalism in the Nineteenth Century. 2 vols. London: Longmans, Green, 1906.

Bennett M. R., Hacker. P. M. S. Philosophical foundations of neuroscience. Malden, MA, Oxford: Blackwell, 2003.

Berlin I. Vico and Herder [lectures 1957–1958 and 1964] // Three critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder. Princeton: Princeton University Press, 2000. P. 1–242.

Bernard C. Leçons sur la physiologie et la pathologie du système nerveux. T. 1–2. Paris: J.-B. Baillière, 1858.

Berndtson A. The meaning of power // Philosophy and Phenomenological Research. 1970. V. 31. P. 73–84.

Berthoz A. The brain's sense of movement / Transl. Giselle Weiss. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000 [French edn publ. 1997].

Berthoz A., Petit J. L. The physiology and phenomenology of action / Transl. C. Macann. Oxford: Oxford University Press, 2008 [French edn publ. 2006].

Bertrand A. La Physiologie de l'effort et les doctrines contemporaines. Paris: Félix Alcan, 1889.

Bichat X. Anatomie générale, appliquée à la physiologie et à la medicine. 2nd edn, 4 tomes. Paris: Brosson, Gabon, 1812 [first publ. 1801].

Blackmore J. T. Ernst Mach: His work, life and influence. Berkeley: University of California Press, 1972.
Bloch M. The royal touch. Sacred monarchy and scrofula in England and France / Transl. J. E. Anderson. London: Routledge & Kegan Paul, 1973 [French edn publ. 1923].
Bolens G. The style of gestures: Embodiment and cognition in literary narrative / Transl. G. Bolens. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2012 [French edn publ. 2006].
Bonnet C. Essai de psychologie // Œuvres d'histoire naturelle et de philosophie. T. 17. Neufchastel: Samuel Faulche, 1783.
Boring E. G. Sensation and perception in the history of experimental psychology. New York: D. Appleton-Century, 1942.
Boscovich R. G. A theory of natural philosophy. Latin–English edition from the first Venetian edition. 1763. With a short life of Boscovich / Ed. B. Petronijević, transl. J. M. Child. Chicago: Open Court, 1922 [Latin edn publ. 1758].
Boswell J. Boswell's Life of Johnson / Ed. G. B. Hill, revised L. F. Powell. 2nd edn, vol. 1. Oxford: Clarendon Press, 1964 [first publ. 1791].
Bowie A. Schelling and modern European philosophy: An introduction. London: Routledge, 1993.
Bowler P. J. The eclipse of Darwinism: Anti-Darwinian evolutionary theory in the decades around 1900. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1983.
Bowler P. J. Reconciling science and religion: The debate in early twentieth-century Britain. Chicago: University of Chicago Press, 2001.
Boyle N. Goethe: The poet and the age. Vol. I: The poetry of desire (1749–1790). Oxford: Oxford University Press, 1992.
Bradley F. H. Appearance and reality: A metaphysical essay. London: Swan Sonnenschein, 1893.
Brain R. M. The pulse of Modernism: Experimental physiology and aesthetic avant-gardes circa 1900 // Studies in History and Philosophy of Science. 2008. V. 39. P. 393–417.
Brain R. M. The pulse of Modernism: Physiological aesthetics in fin-de-siècle Europe. Seattle: University of Washington Press, 2015.
Brobjer T. H. Nietzsche's reading and knowledge of natural science: An overview // G. Moore, T. H. Brobjer (Eds). Nietzsche and science. London: Routledge, 2004. P. 171–188.
Brooks J. I. III. The eclectic legacy: Academic philosophy and the human sciences in nineteenth-century France. Newark, DE: University of Delaware Press; London: Associated University Presses, 1998.
Brown T. Sketch of a system of the philosophy of the human mind. Part 1. Comprehending the physiology of the mind. Edinburgh: Bell & Bradfute–Manners & Miller–Waugh & Innes, 1820.

Brown T. Lectures on the philosophy of the human mind. 2nd edn, 4 vols. Edinburgh: W. & C. Tait, 1824 [first publ. 1820].

Brown-Séquard C. E. Course of lectures on the physiology and pathology of the central nervous system. Delivered at the Royal College of Surgeons of England in May, 1858. Philadelphia: J. B. Lippincott, 1860.

Burdett C. "The subjective inside us can turn into the objective outside": Vernon Lee's psychological aesthetics // Interdisciplinary Studies in the Long Nineteenth Century. 2011. № 12. doi: 10.16995/ntn.610.

Burrow J. W. Evolution and society: A study in Victorian social theory. Cambridge: Cambridge University Press, 1970 [first publ. 1966].

Burtt E. A. The metaphysical foundations of modern physical science: A historical and critical essay. 2nd edn. London: Routledge & Kegan Paul, 1932 [first publ. 1924].

Burwick F., Douglass P. (Eds). The crisis in modernism: Bergson and the vitalist controversy. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Buxton C. E. Early sources and basic conceptions in functionalism // C. E. Buxton (Ed.). Points of view in the modern history of psychology. Orlando, FL: Academic Press, 1985. P. 85–111.

Cabanis P. J. G. Rapports du physique et du moral de l'homme. 3 tomes. Paris: J. B. Baillière, 1824 [first publ. in book form, 1802].

Caneva K. L. (1993). Robert Mayer and the conservation of energy. Princeton: Princeton University Press.

Canguilhem G. Qu'est-ce que la psychologie? [Lecture, 1956, first publ. 1958] // Études d'histoire et de philosophie des sciences. 7th edn. Paris: J. Vrin, 1994. P. 365–381.

Cantor G. N., Hodge M. J. S. Introduction: Major themes in the development of ether theories from the Ancients to 1900 // G. N. Cantor, M. J. S. Hodge (Eds). Conceptions of ether: Studies in the history of ether theories 1740–1900. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. P. 1–60.

Carmichael L. Sir Charles Bell: A contribution to the history of physiological psychology // Psychological Review. 1926. V. 33. P. 188–217.

Carpenter W. B. The physiology of the will // Contemporary Review. 1871. V. 17. P. 192–217.

Carpenter W. B. Principles of mental physiology, with their applications to the training and discipline of the mind, and the study of its morbid conditions. 2nd edn. London: Henry S. King, 1875 [first publ. 1874].

Carpenter W. B. The force behind nature // Modern Review. 1880. V. 1. P. 34–50.

Carpenter W. B. Man the interpreter of nature [Lecture, 1872] // Nature and man: Essays scientific and philosophical. London: Kegan Paul–Trench, 1888. P. 185–210.

Carr J. L. Pygmalion and the philosophes: The animated statue in eighteenth-century France // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. 1960. V. 23. P. 239–255.

Carroy J., Ohayon A., Plas R. Histoire de la psychologie en France: xix–xx[e] siècles. Paris: La Découverte, 2006.

Carter A., Fensham R. (Eds). Dancing naturally: Nature, neo-classicism and modernity in early twentieth-century dance. Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2011.

Carter B. Ralph Cudworth and the theological origins of consciousness // History of the Human Sciences. 2010. V. 33 (3). P. 29–47.

Casper S. T. The neurologists: A history of medical speciality in modern Britain. Manchester: Manchester University Press, 2014. P. 1789–2000.

Chauveau A. On the sensorimotor nerve-circuit of muscles // Brain. 1891. V. 14. P. 145–178.

Clarke B., Dalrymple L. (Eds). From energy to information: Representation in science and technology, art and literature. Stanford: Stanford University Press, 2002.

Clarke E., Jacyna L. S. Nineteenth-century origins of neuro-scientific concepts. Berkeley: University of California Press, 1987.

Classen C. Worlds of sense: Exploring the senses in history and across cultures. London: Routledge, 1993.

Classen C. The deepest sense: A cultural history of touch. Urbana: University of Illinois Press, 2012.

Classen C. A cultural history of the senses. 6 vols. London: Bloomsbury, 2014.

Clifford W. K. On theories of the physical forces [lecture, 1870] // Lectures and Essays (vol. 1, pp. 109–123) / Eds L. Stephen, F. Pollock. 2 vols. London: Macmillan, 1879.

Clowes E. W. The revolution in moral consciousness: Nietzsche in Russian literature, 1890–1914. De Kalb, IL: Northern Illinois University Press, 1988.

Cohen W. A. Embodied: Victorian culture and the senses. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009.

Colley A. C. Victorians in the mountains: Sinking the sublime. Farnham, Surrey: Ashgate, 2010.

Collins W. Poor Miss Finch / Ed. C. Peters. Oxford: Oxford University Press, 1995 [first publ. 1872].

Conway W. M. The Alps from end to end. London: Archibald Constable, 1900.

Copeland R., Cohen M. (Eds). What is dance? Readings in theory and criticism. Oxford: Oxford University Press, 1983.

Crary J. Techniques of the observer: On vision and modernity in the nineteenth century. Cambridge, MA: MIT Press, 1992.

Crary J. Suspensions of perception: Attention, spectacle and modern culture. Cambridge, MA: MIT Press, 2001 [first publ. 1999].
Danziger K. The positivist repudiation of Wundt // Journal of the History of the Behavioral Sciences. 1979. V. 15. P. 205–230.
Danziger K. Mid-nineteenth-century British psycho-physiology: A neglected chapter in the history of psychology // W. R. Woodward, M. G. Ash (Eds). The problematic science: Psychology in nineteenth-century thought. New York: Praeger, 1982. P. 119–146.
Danziger K. Generative metaphor and the history of psychological discourse // D. E. Leary (Ed.). Metaphors in the history of psychology. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. P. 331–356.
Danziger K. Marking the mind: A history of memory. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
Darnton R. Mesmerism and the end of the Enlightenment in France. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1968.
Darwin E. Zoonomia; Or the laws of organic life. 2 vols. London: J. Johnson, 1794–1796.
Daston L. J. The theory of the will versus the science of mind // W. R. Woodward, M. G. Ash (Eds). The problematic science: Psychology in nineteenth-century thought. New York: Praeger, 1982. P. 88–115.
Daston L., Galison P. The image of objectivity // Representations. 1992. № 40. P. 81–128.
Dearborn G. V. N. Kinæsthesia and the intelligent will // American Journal of Psychology. 1913. V. 24. P. 204–255.
de Cauter L. The panoramic ecstasy: On world exhibitions and the disintegration of experience // Theory, Culture and Society. 1993. V. 10. P. 1–23.
Delabarre E. B. The influence of muscular states on consciousness // Mind. New series. 1892. V. 1. P. 379–396 [based on 1891 thesis, Über Bewegungsempfindungen].
Deleuze G. Bergsonism / Transl. H. Tomlinson, B. Habberjam. New York: Zone Books, 1988 [French edn publ. 1966].
Deleuze G. Nietzsche and philosophy / Transl. H. Tomlinson. London: Athlone Press, 1993 [French edn publ. 1962].
Deleuze G., Guattari F. A thousand plateaus: Capitalism and schizophrenia / Transl. B. Massumi. London: Continuum, 2004 [French edn publ. 1980].
Den Otter S. M. British Idealism and social explanation: A study in late Victorian thought. Oxford: Clarendon Press, 1996.
Dent C. Above the snow line: Mountaineering sketches between 1870 and 1880. London: Longmans, Green, 1885.
Derrida J. On touching – Jean-Luc Nancy / Transl. C. Irizarry. Stanford: Stanford University Press, 2005 [French edn publ. 2000].

Dessoir M. Ueber den Hautsinn // Archiv für Physiologie: Physiologische Abtheilung des Archives für Anatomie und Physiologie (Supplement-Band). 1892. P. 175–339.

Destutt de Tracy A. L. C., le comte (An IX [1800–1801]). Projet d'éléments d'idéologie à l'usage des écoles centrales de la Republique Française. Paris: Pierre Didot, Firmin Didot, librarie Derray.

Dewey J. My pedagogic creed [first publ. 1897] // S. Totten (Ed.). The importance of teaching social issues: Our pedagogical creeds. New York: Routledge, 2015. P. 223–231.

Dickens C. Night walks [first publ. 1860] // The uncommercial traveler. London: Chapman and Hall, 1874. P. 128–136.

Dijksterhuis E. J. The mechanization of the world picture / Transl. C. Dijkshoorn. London: Oxford University Press, 1969 [Dutch edn publ. 1950]

Dosse F. Gilles Deleuze & Félix Guattari: Intersecting lives / Transl. D. Glassman. New York: Columbia University Press, 2010 [French edn publ. 2007].

Douglas C. Energetic abstraction: Ostwald, Bogdanov and Russian post-revolutionary art // B. Clarke, L. D. Henderson (Eds). From energy to information: Representation in science and technology, art and literature. Stanford: Stanford University Press, 2002. P. 76–94.

Douglass P. Deleuze's Bergson // F. Burwick, P. aul Douglass (Eds). The crisis in modernism: Bergson and the vitalist controversy. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. P. 368–388.

Duchenne G.-B. (de Boulogne). De l'électrisation localisée et de son application à la pathologie et la thérapeutique. 2nd edn. Paris: J.-B. Baillière, 1861 [first publ. 1855].

Dunham J. A universal and absolute spiritualism: Maine de Biran's Leibniz // Maine de Biran. The relationship between the physical and the moral in man / Eds and transl. D. Meacham, J. Spadola. London: Bloomsbury, 2016. P. 157–192.

Dupont J.-C., Forest D. (Eds). Alexander Bain (1818–1903): l'esprit et le cerveau. Special issue // Revue d'histoire des sciences. 2007. V. 60 (2).

Durant J. R. Scientific materialism and social reform in the thought of Alfred Russel Wallace // British Journal for the History of Science. 1979. V. 12. P. 31–58.

Edge D. O. Technological metaphor // D. O. Edge, J. N. Wolfe (Eds). Meaning and control: Essays in social aspects of science and technology. London: Tavistock, 1973. P. 31–66.

Ellis H. The dance of life. London: Constable, 1926 [first publ. 1923].

Elmer P. The miraculous conformist: Valentine Greatrakes, the body politic and the politics of healing in Restoration Britain. Oxford: Oxford University Press, 2013.

Ems A., Trower S. (Eds). Vibratory Modernism. Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2013.
Escolme M. The walking encyclopædia. Stoke-on-Trent, UK: AirSpace Gallery, 2014. URL: http://www.corridor8.co.uk/article/review-the-walking-encyclopaedia-airspace-gallery-stoke-on-trent (дата обращения: 01.08.2017).
Esposito M. Problematic "idiosyncracies": Rediscovering the historical context of D'Arcy Wentworth Thompson's Science of Form // Science in Context. 2014. V. 27. P. 79–107.
Exner S. Entwurf zu einer physiologischen Erklärung der psychischen Erscheinungen. Leipzig–Vienna: Franz Deuticke, 1894.
Fechner G. T. Elemente der Psychophysik. 2 Band. Leipzig: Breitkopf und Hartel, 1860.
Féré Ch. Sensations et mouvement. Études expérimentales de psycho-méchanique. Paris: Félix Alcan, 1887.
Ferrier D. The functions of the brain. London: Smith, Elder, 1876.
Ferrier J. F. An introduction to the philosophy of consciousness // Blackwood's Edinburgh Magazine. 1838. V. 43. P. 187–201, 437–452, 784–791; 1839. V. 44. P. 234–244, 539–552; V. 45. P. 201–211, 419–430.
Fichte J. G. Science of knowledge with the first and second introductions / Eds and transl. P. Heath, J. Lachs. Cambridge: Cambridge University Press, 1982 [Tr. from German 3rd edn publ. 1802].
Figlio K. M. Theories of perception and the physiology of mind in the late eighteenth century // History of Science. 1975. V. 12. P. 177–212.
Figlio K. M. The metaphor of organization: An historiographical perspective on the bio-medical science of the early nineteenth century // History of Science. 1978. V. 14. P. 17–53.
Fischer-Lichte E. The transformative power of performance: A new æsthetics / Transl. S. I. Jan. London: Routledge, 2008 [German edn publ. 2004].
Ford L. S. Afterword: A sampling of other interpretations // L. S. Ford, G. L. Kline (Eds). Explorations in Whitehead's philosophy. New York: Fordham University Press, 1983. P. 305–345.
Foster S. L. Dancing bodies // J. Crary, S. Kwinter (Eds). Incorporations. New York: Zone Books, 1992. P. 480–495.
Foucault M. Two Lectures [lectures delivered 1976]. Transcribed into Italian, transl. K. Soper // Power/knowledge: Selected interviews and other writings by Michel Foucault, 1972–1977 / Ed. C. Gordon. New York: Vintage Books, 1980. P. 78–108.
Frede M. A free will: Origins of the notion in ancient thought / Ed. A. A. Long. Berkeley: University of California Press, 2011.

Freeland C. Aristotle on the sense of touch // M. C. Nussbaum, A. O. Rorty (Eds). Essays on Aristotle's De anima. Oxford: Oxford University Press, 1992. P. 227–248.
Freeman E. A. The methods of historical study: Eight lectures read in the University of Oxford in Michaelmas Term, 1884, with the Inaugural Lecture on the office of the historical professor. London: Macmillan, 1886.
Freemantle H. Frédéric Le Play and 19th-century vision machines. History of the Human Sciences. 2017. V. 30 (1). P. 66–93.
Friedman M. Introduction // I. Kant. Metaphysical foundations of natural philosophy / Ed. and transl. M. Friedman. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. P. vii–xxx.
Fulkerson M. The first sense: A philosophical study of human touch. Cambridge, MA: MIT Press, 2014.
Fulkerson M. Touch. Stanford Encyclopedia of Philosophy. 2015. URL: https://plasto.stanford.edu/entries/touch (дата обращения: 01.02.2018).
Gallagher S. How the body shapes the mind. Oxford: Clarendon Press, 2005.
Gallagher S. Philosophical antecedents of situated cognition // P. Robbins, M. Aydede (Eds). Cambridge handbook of situated cognition. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. P. 35–51.
Galton F. Inquiries into human faculty and its development. 2nd edn. London: Dent (б/г) [first publ. 1883].
Gardner H. Frames of mind: The theory of multiple intelligences. London: Heinemann, 1984 [first publ. 1983].
Gardner S. Eduard von Hartmann's Philosophy of the unconscious // A. Nicholls, M. Liebscher (Eds). Thinking the unconscious: Nineteenth-century German thought. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. P. 173–199.
Gauchet M. L'Inconscient cérébral. Paris: Éditions du Seuil, 1992.
Gaukroger S. Descartes: An intellectual biography. Oxford: Clarendon Press, 1995.
Gay P. The bourgeois experience: Victoria to Freud. Vol. II. The tender passion. New York: Oxford University Press, 1986.
Gergen K. J. Relational being: Beyond self and community. New York: Oxford University Press, 2009.
Gibson J. J. The senses considered as perceptual systems. Boston: Houghton Mifflin, 1966.
Gilman S. L. "Stand up straight": Notes toward a history of posture // Journal of Medical Humanities. 2014. V. 35 (1). P. 57–83.
Gilman S. L. Stand up straight! A history of posture. London: Reaktion Books, 2018.
Glennie E. Hearing Essay. 1993. URL: http://www.evelyn.co.uk (дата обращения: 01.03.2014).

Goldscheider A. Gesammelte Abhandlungen. II. Physiologie des Muskelsinnes. Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1898.

Gooday G. Sunspots, weather and the Unseen Universe: Balfour Stewart's anti-materialist representations of "energy" in British periodicals // G. Cantor, S. Shuttleworth (Eds). Science serialized: Representation of the sciences in nineteenth-century periodicals. Cambridge, MA: MIT Press, 2004. P. 111–147.

Gorer G., Rickman J. The people of Great Russia: A psychological study. London: Cresset Press, 1949.

Greenway A. P. The incorporation of action into associationism: The psychology of Alexander Bain // Journal of the History of the Behavioral Sciences. 1973. V. 9. P. 42–52.

Grober M. Harmony, structure and force in the Essai analytique sur les facultés de l'âme of Charles Bonnet // Journal of the History of the Behavioral Sciences. 1995. V. 31. P. 35–52.

Gros F. A philosophy of walking / Transl. J. Hove. London: Verso, 2014 [French edn publ. 2009].

Guenther K. Localization and its discontents: A genealogy of psychoanalysis and the neuro disciplines. Chicago: University of Chicago Press, 2015.

Gusdorf G. La Conscience révolutionnaire: Les Idéologues. (Les Sciences humaines et la pensée occidentale, VIII). Paris: Payot, 1978.

Gutting G. French philosophy in the twentieth century. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Guzzardi L. Ruggiero Boscovich and "the forces existing in nature" // Science in Context. 2017. V. 30. P. 385–422.

Haight G. S. George Eliot: A biography. Oxford: Clarendon Press, 1969 [first publ. 1968].

Haley B. The healthy body and Victorian culture. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978.

Hall D. (Ed.). Muscular Christianity: Embodying the Victorian age. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Hall G. S. The muscular perception of space // Mind. 1878. V. 3. P. 433–450.

Hall V. M. D. The contribution of the physiologist William Benjamin Carpenter (1813–1885) to the development of the principle of the correlation of forces and the conservation of energy // Medical History. 1979. V. 23. P. 129–155.

Haller A. von. A dissertation on the sensible and irritable parts of animals / Ed. O. Temkin // Bulletin of the History of Medicine. 1936. V. 4. P. 651–699 [Latin edn publ. 1749].

Hallie P. P. Maine de Biran: Reformer of empiricism, 1766–1824. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1959.

Hamilton W. Philosophy of perception [first publ. 1830] // Discussions on philosophy and literature, education and university reform. London: Longman, Brown, Green and Longman, 1852. P. 38–97.

Hamilton W. Lectures on metaphysics and logic / Eds H. L. Mansel, J. Veitch. 4 vols. Edinburgh: William Blackwood and Sons, 1859–1860.

Hamilton W. Supplementary dissertations; Or discursive notes, critical and historical // The works of Thomas Reid, D. D., now fully collected, with selections from his unpublished letters. Preface, notes and supplementary dissertations by Sir William Hamilton, Bart. 6th edn. Edinburgh: Maclachan and Stewart, 1863 [first publ. 1846]. P. 741–914.

Hampshire S. Thought and action. New York: Viking Press, 1960 [first publ. 1959].

Hansen L. Metaphors of mind and society: The origins of German psychiatry in the revolutionary era // Isis. 1998. V. 89. P. 387–409.

Harman P. M. Metaphysics and natural philosophy: The problem of substance in classical physics. Brighton, Sussex: Harvester Press, 1982a.

Harman P. M. Energy, force and matter: The conceptual development of nineteenth-nentury physics. Cambridge: Cambridge University Press, 1982b.

Harrington A. Reenchanted science: Holism in German Culture from Wilhelm II to Hitler. Princeton: Princeton University Press, 1996.

Harris J. A. Of liberty and necessity: The free will debate in eighteenth-century British philosophy. Oxford: Clarendon Press, 2005a.

Harris J. A. The reception of Hume in nineteenth-century British philosophy // P. Jones (Ed.). The reception of David Hume in Europe. London: Thoemmes Continuum, 2005b. P. 314–326.

Hartley D. Observations on man, his frame, his duty and his expectations. Facsimile reprint, 2 vols. Hildesheim: Georg Olms, 1967 [first publ. 1749].

Hartmann E. von. Philosophy of the unconscious. Speculative results according to the inductive method of physical science / Transl. W. C. Coupland. 3 vols. London: Trübner, 1884 [German edn publ. 1869; trans. from expanded 9th edn].

Hatfield G. The natural and the normative: Theories of spatial perception from Kant to Helmholtz. Cambridge, MA: MIT Press, 1990a.

Hatfield G. Metaphysics and the new science // D. C. Lindberg, R. S. Westman (Eds). Reappraisals of the scientific revolution. Cambridge: Cambridge University Press, 1990b. P. 93–166.

Hatfield G. Remaking the science of mind: Psychology as natural science // C. Fox, R. Porter, R. Wokler (Eds). Inventing human science: Eighteenth-century domains. Berkeley: University of California Press, 1995. P. 184–231.

Hearnshaw L. S. A short history of British psychology 1840–1940. London: Methuen, 1964.

Heath D. D. Professor Bain on the doctrine of the correlation of force in its bearing on mind // Contemporary Review. 1868. V. 8. P. 57–78.
Hegel G. W. F. Phenomenology of spirit / Transl. A. V. Miller. Oxford: Oxford University Press, 1977 [German edn. publ. 1807].
Heidegger M. Being and time / Transl. J. Macquarrie, E. Robinson. Oxford: Basil Blackwell, 1967 [German edn publ. 1927].
Heidelberger M. Nature from within: Gustav Theodor Fechner and his psychophysical worldview / Transl. C. Klohr. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2004 [German edn publ. 1993].
Heimann P. M. "The Unseen Universe": Physics and the philosophy of nature in Victorian Britain // British Journal for the History of Science. 1972. V. 6. P. 73–79.
Heimann P. M., McGuire J. E. Newtonian forces and Lockean powers: Concepts of matter in eighteenth-century thought // Historical Studies in the Physical Sciences. 1971. V. 3. P. 233–306.
Heller-Roazen D. The inner touch: Archaeology of a sensation. New York: Zone Books, 2007.
Helmholtz H. Helmholtz's treatise on physiological optics / Ed. J. P. C. Southall. 3 vols. Milwaukee: Optical Society of America, 1924–1925 [German edn publ. 1856–1866; transl. from 3rd edn. 1909–1911].
Hennig B. Science, conscience, consciousness // History of the Human Sciences. 2010. V. 33 (3). P. 15–28.
Henri V. Review générale sur le sens musculaire' // L'Année psychologique. 1899. V. 5. P. 399–557.
Herly B. The heroic science of glacier motion // Osiris, new series. 1996. V. 11. P. 66–86.
Herschel J. F. W. Whewell on the inductive sciences // Quarterly Review. 1841. V. 68. P. 177–238.
Herschel J. F. W. On the origin of force // Fortnightly Review. 1865. V. 1. P. 335–342.
Hewston M. Causal attribution: From cognitive processes to collective beliefs. Oxford: Blackwell, 1989.
Hirschmüller A. The life and work of Josef Breuer: Physiology and psychoanalysis. New York: New York University Press, 1989 [German edn publ. 1978].
Hollis C. W. Leslie Stephen as mountaineer: "Where does Mont Blanc End, and where do I begin?". London: Cecil Woolf, 2010.
Hollis C. W. Virginia Woolf as Mountaineer // K. Czarnecki, C. Rohman (Eds). Virginia Woolf and the natural world. Selected papers from the Twentieth International Conference on Virginia Woolf. Georgetown University, Georgetown, Kentucky, 3–6 June, 2010. Clemson, SC: Clemson University Digital Press, 2011. P. 184–190.

Hopkins R. Re-imagining, re-viewing and re-touching // R. Macpherson (Ed.). The senses: Classical and contemporary philosophical perspectives. Oxford: Oxford University Press, 2011. P. 261–283.

Howes D. Sensual relations: Engaging the senses in culture and social theory. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2003.

Howes D. (Ed.). Empire of the senses: The sensual studies reader. Oxford: Berg, 2005.

Howes D. (Ed.). The sixth sense reader. Oxford: Berg, 2009.

Hsiao S. S., Yoshioka T., Johnson K. O. Somesthesis, neural basis of // L. Nadel (Ed.). Encyclopedia of cognitive science. London: Nature Publishing, 2003. V. 3. P. 92–96.

Husserl E. Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy. Second book. Studies in the phenomenology of constitution / Transl. R. Rojcewicz, A. Schuwer. Dordrecht: Kluwer, 1989 [Written 1912–1928].

Husserl E. Thing and space. Lectures of 1907 [Collected Works, vol. VIII] / Transl. R. Rojcewicz. Dordrecht: Kluwer, 1997.

Huxley T. H. Hume. London: Macmillan, 1902 [first publ. 1878].

Iltis C. Leibniz and the vis viva controversy // Isis. 1971. V. 62. P. 21–35.

Ingold T. Being alive: Essays on movement, knowledge and description. London: Routledge, 2011.

Ingold T. The life of lines. London: Routledge, 2015.

Ingold T., Vergunst J. L. Introduction // T. Ingold, J. L. Vergunst (Eds). Ways of walking: Ethnography and practice on foot. Aldershot, Hampshire: Ashgate, 2008. P. 1–19.

Itten J. Analysis of Old Masters [German edn publ. 1921] // C. Harrison, P. Wood (Eds). Art in theory: An anthology of changing ideas. Malden, MA: Blackwell, 2003. P. 304–306.

Jackson A. W. James Martineau: A biography and study. London: Longmans, Green, 1900.

Jackson J. H. On the anatomical and physiological localisation of movements in the brain [first publ. 1875] // Selected writings of John Hughlings Jackson / Ed. J. Taylor. London: Staples, 1958a. V. 1. P. 37–76

Jackson J. H. Selected writings of John Hughlings Jackson / Ed. J. Taylor. Facsimile reprint, 2 vols. London: Staples, 1958b [first publ. 1931–1932].

Jackson S. W. Subjective experiences and the concept of energy // Perspectives in Biology and Medicine. 1967. V. 10. P. 602–626.

Jacyna L. S. The physiology of mind, the unity of nature and the moral order in Victorian thought // British Journal for the History of Science. 1981. V. 14. P. 109–132.

Jacyna L.S. Lost words: Narratives of language and the brain, 1825–1926. Princeton: Princeton University Press, 2000.
James W. Professor Wundt and feelings of innervation // Psychological Review. 1894. V. 1. P. 70–73.
James W. The experience of activity [first publ. 1905] // Essays in radical empiricism. London: Longmans, Green, 1912. P. 155–189.
James W. The feeling of effort [first publ. 1880] // Collected essays and reviews. London: Longmans, Green, 1920. P. 151–219.
James W. The principles of psychology. Facsimile reprint, 2 vols. New York: Dover, 1950 [first publ. 1890].
James W. The will to believe [lecture 1896] // Pragmatism and other writings / Ed. G. Gunn. New York: Penguin Books, 2000. P. 198–218.
Jammer M. Concepts of force: A study in the foundations of dynamics. New York: Harper Torchbooks, 1962 [first publ. 1957].
Janaway C. The real essence of human beings: Schopenhauer and the unconscious will // A. Nicholls, M. Liebscher (Eds). Thinking the unconscious: Nineteenth-century German thought. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. P. 140–155.
Jann R. The art and science of Victorian history. Columbus: Ohio State University Press, 1985.
Jaucourt L., Le Chevalier de. Tact // Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des metiers. T. XV. Neufchastel: Samuel Faulche, 1765. P. 819–822.
Jeannerod M. The brain machine: The development of neurophysiological thought / Transl. D. Urion. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985 [French edn publ. 1983].
Jeannerod M., Kennedy H., Magnin M. Corollary discharge: Its possible implications in visual and oculomotor interactions // Neuropsychologia. 1979. V. 17. P. 241–258.
Johnson G.A. The art of touch in early modern Italy // F. Bacci, D. Melcher (Eds). Art and the senses. Oxford: Oxford University Press, 2011. P. 59–84.
Jonas H. The nobility of sight: A study in the phenomenology of the senses // Philosophy and Phenomenological Research. 1954. V. 14. P. 507–519.
Jones E.G. The development of the "muscular sense" concept during the nineteenth century and the work of H. Charlton Bastian // Journal of the History of Medicine. 1972. V. 27. P. 298–311.
Jones G., Peel R.A. (Eds). Herbert Spencer: The intellectual legacy. London: The Galton Institute, 2004.
Jordanova L.J. Lamarck. Oxford: Oxford University Press, 1984.
Jordanova L.J. Nature displayed: Gender, Science and Medicine 1760–1820. London: Longman, 1999.

Judd C. H. Movement and consciousness // Psychological Review Monograph Supplements. 1905. № 29. P. 199–226.

Katz D. The world of touch / Ed. and transl. L. E. Krueger. Hillsdale, N. J.: Lawrence Erlbaum Associates, 1989 [German edn publ. 1925].

Kendon A. Gesture: Visible action as utterance. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Kennedy J. M. Haptics // E. C. Carterette, M. P. Friedman (Eds). Handbook of perception. V. VIII. Perceptual coding. New York: Academic Press, 1978. P. 289–318.

Kermode F. The dancer // Romantic image. London: Routledge and Kegan Paul, 1957. P. 49–91.

Kermode F. Poet and dancer before Diaghilev [first publ. 1958–1961] // Puzzles and epiphanies: Essays and reviews 1958–1961. London: Routledge & Kegan Paul, 1962. P. 1–28.

Kimble G. A., Perlmuter L. C. The problem of volition // Psychological Review. 1970. V. 77. P. 361–384.`

Klein J. Vitalism, empiricism and the quest for reality in German and English philosophy // F. Burwick, P. Douglass (Eds). The crisis in modernism: Bergson and the vitalist controversy. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. P. 190–229.

Kockelmans J. J. (Ed.). Phenomenological psychology: The Dutch school. Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1987.

Kolakowski L. Main currents of Marxism: Its origins, growth and dissolution / Transl. P. S. Falla. 3 vols. Oxford: Oxford University Press, 1978.

Koss J. (2006). On the limits of empathy // The Art Bulletin. 88. P. 139–157.

Krueger L. E. Tactual perception in historical perspective: David Katz's World of Touch // W. Schiff, E. Foulkes (Eds). Tactual perception: A sourcebook. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. P. 1–54.

Kuhn T. Energy conservation as an example of simultaneous discovery // M. Clagett (Ed.). Critical problems in the history of science. Madison: University of Wisconsin Press, 1959. P. 321–356.

Kuklick H. The savage within: The social history of British anthropology, 1885–1945. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Kuper A. The invention of primitive society: Transformation of an illusion. London: Routledge, 1988.

Kusch M. Psychologism: A case study in the sociology of philosophical knowledge. London: Routledge, 1995.

Lakoff G., Johnson M. Philosophy in the flesh: The embodied mind and its challenge to western thought. New York: Basic Books, 1999.

Lakoff G., Johnson M. Metaphors we live by. New edn. Chicago: University of Chicago Press, 2003 [first publ. 1980].

Langer S. K. Feeling and form: A theory of art developed from philosophy in a new key. London: Routledge & Kegan Paul, 1953.

Lanzoni S. Practicing psychology in the art gallery: Vernon Lee's aesthetics of empathy // Journal of the History of the Behavioral Sciences. 2009. V. 45. P. 330–354.

Lanzoni S., Brain R., Young A. (Eds).The varieties of empathy in science, art and history // Special issue. Science in Context. 2012. V. 25 (3).

Larson J. L. Vital forces: Regulative principles or constitutive agents? // Isis. 1979. V. 70. P. 235–249.

Latour B. We have never been modern / Transl. C. Porter. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993 [French edn publ. 1991].

Lawrence C. The power and the glory: Humphry Davy and Romanticism // A. Cunningham, N. Jardine (Eds). Romanticism and the Sciences. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. P. 213–227.

Lawrence C. Degeneration under the microscope at the fin de siècle // Annals of Science. 2009. V. 66. P. 455–471.

Lee V. The beautiful: An introduction to psychological aesthetics. Cambridge: Cambridge University Press, 1913.

Lee V. Introduction // C. Anstruther-Thomson. Art & Man: Essays & Fragments. London: Bodley Head, 1924. P. 3–112.

Lee V., Anstruther-Thomson C. Beauty and ugliness [first publ. 1897] // Beauty & ugliness and other studies in psychological æsthetics. London: John Lane, The Bodley Head, 1912. P. 153–240.

Leibniz G. W. On the connection of metaphysics and the concept of substance [Latin edn publ. 1694] // Gottfried Wilhelm Liebniz. Philosophical papers and letters / Ed. and transl. L. E. Loemker. 2nd edn. Dordrecht: D. Reidel, 1969a. P. 432–434.

Leibniz G. W. Specimen dynamicum [Latin edn publ. 1695] // Gottfried Wilhelm Leibniz. Philosophical papers and letters / Ed. and transl. L. E. Loemker. 2nd edn. Dordrecht: D. Reidel, 1969b. P. 435–452.

Leibniz G. W. (1981). New essays on human understanding / Eds and trans. P. Remnant, J. Bennett. Cambridge: Cambridge University Press. [Written 1703–1705, French edn. publ. 1765.]

Lenoir T. The strategy of life: Teleology and mechanics in nineteenth-century German biology. Chicago: University of Chicago Press, 1989 [first publ. 1982].

Leterrier S.-A. L'Institution des sciences morales: l'Academie des Sciences Morales et Politiques 1795–1850. Paris: L'Harmattan, 1995.

Levere T. H. Coleridge and the sciences // A. Cunningham, N. Jardine (Eds). Romanticism and the sciences. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. P. 295–306.

Levin D. M. (Ed.). Modernity and the hegemony of vision. Berkeley: University of California Press, 1993.
Levinas E. Intentionality and sensation [French edn publ. 1965] // Discovering existence with Husserl / Eds and transl. R. A. Cohen, M. B. Smith. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1998. P. 135–150.
Lewes G. H. The physiology of common life. 2 vols. Edinburgh: William Blackwood, 1859–1860.
Lewes G. H. Problems of life and mind. First series. The foundations of a creed. 2 vols. London: Trübner, 1874–1875.
Lewes G. H. The physical basis of mind. With illustrations. Being the second series of problems of life and mind. London: Trübner, 1877.
Lewes G. H. Motor-feelings and the muscular sense // Brain. 1878. V. 1. P. 14–28.
Leys R. The turn to affect: A critique // Critical Inquiry. 2011. V. 37. P. 434–472.
Leyssen S. La phénoménologie expérimentale d'Albert Michotte: un problème de traduction // Philosophia Scientiæ. 2015. V. 19 (3). P. 45–71.
Lightman B. (Ed.). Global Spencerism: The communication and appropriation of a British evolutionist. Leiden: Brill, 2016.
Lindberg D. C., Westman R. S. (Eds). Reappraisals of the scientific revolution. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
Lloyd G. E. R. Cognitive variations: Reflections on the unity and diversity of the human mind. Oxford: Oxford University Press, 2007.
Locke J. An essay concerning human understanding / Ed. J. W. Yolton. 2 vols. London: Dent, 1965 [first publ. 1690].
Loemker L. E. Introduction: Leibniz as philosopher // Gottfried Wilhelm Liebniz. Philosophical papers and letters / Ed. and transl. L. E. Loemker. 2nd edn. Dordrecht: D. Reidel, 1969. P. 1–62.
Long R. Walking the line. London: Thames & Hudson, 2002.
Lotze R. H. Medicinische Psychologie oder Physiologie der Seele. Leipzig: Weidmann'sche Buchandlung, 1852.
Lovejoy A. O. The fundamental concepts of primitive philosophy // Monist. 1906. V. 16. P. 357–362.
Lowe V. Alfred North Whitehead: The man and his work. 2 vols. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1985–1990.
Loxley J. Performativity. London: Routledge, 2007.
Ludwig C. Lehrbuch der Physiologie des Menschen. Band 1. Heidelberg: C. F. Winter, 1852.
Luria A. R. The working brain: An introduction to neuropsychology / Transl. B. Haigh. Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1973.
Macfarlane R. Mountains of the mind: A history of a fascination. London: Granta Books, 2003.

McGuire J. E. Force, active principles and Newton's invisible realm // Ambix. 1968. V. 15. P. 154–208.
MacKenzie W. L. Recent discussion on the muscular sense // Mind. 1887. V. 12. P. 429–433.
MacLeod R. Evolutionary internationalism and commercial enterprise in science: The International Scientific Series, 1877–1910 // A. J. Meadows (Ed.). Development of science publishing in Europe. Amsterdam: Elsevier, 1980. P. 63–93.
McMahon D. H. The return of the history of ideas? // D. H. McMahon, S. Moyn (Eds). Rethinking modern European intellectual history. New York: Oxford University Press, 2014. P. 13–31.
Macmillan M. Nineteenth-century inhibitory theories of thinking: Bain, Ferrier, Freud (and Phineas Gage) // History of Psychology. 2000. V. 3. P. 187–217.
McNee A. The new mountaineer in late Victorian Britain. Cham, Switzerland: Springer, 2017. doi: 10.1007/978-3-319-33440-0.
McNeil M. Under the banner of science: Erasmus Darwin and his age. Manchester: Manchester University Press, 1987.
Mach E. The science of mechanics: A critical and historical exposition of its principles / Transl. T. J. McCormack. London: Watts, 1893 [German language edn. publ. 1883].
Mach E. Fundamentals of the theory of movement perception / Transl. L. R. Young, V. Henn, H. Scherberger. New York: Kluwer Academic/Plenum, 2001 [German language edn publ. 1875].
Machine // Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers. T. IX. New edn. Geneva: Cramer l'Aimée, 1772. P. 794–800.
Maine de Biran [M.-F.-P. Gonthier De Biran]. The influence of habit on the faculty of thinking / Transl. M. D. Boehm. London: Baillière, Tindall & Cox, 1929 [French edn publ. 1803].
Maine de Biran. Journal / Ed. H. Gouhier. 3 tomes. Neuchâtel: Editions de la Baconnière, 1954–1957.
Maine de Biran. Rapports des sciences naturelles avec la psychologie [written 1813 or 1815] // Rapports des sciences naturelle avec la psychologie et autres écrits sur la psychologie. Œuvres. T. 8 / Ed. B. Baertschi. Paris: J. Vrin, 1986. P. 1–218.
Maine de Biran. Nouveaux essays d'anthropologie ou de la science de l'homme intérieur' [written 1823–1824] // Dernière philosophie. Existence et anthropologie. Œuvres. T. 10. Partie 2 / Ed. B. Baertschi. Paris: J. Vrin, 1989. P. 1–208.
Maine de Biran. Essai sur les fondements de la psychologie // Œuvres. T. 7 / Ed. F. C. T. Moore. Paris: J. Vrin, 2001 [written principally in 1812].

Maine de Biran. De l'aperception immédiate. Mémoire de Berlin 1807 / Ed. A. Devarieux. Paris: Le livre de poche, 2005.
Maitland F. W. The life and letters of Leslie Stephen. London: Duckworth, 1906.
Makari G. Revolution in mind: The creation of psychoanalysis. London: Duckworth Overlook, 2010 [first publ. 2008].
Manning E. Politics of touch: Sense, movement, sovereignty. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007.
Mansel H. L. Psychology the test of moral and metaphysical philosophy, an Inaugural Lecture delivered in Magdalen College, October 23. Oxford: William Graham, 1855.
Marks L. E. The unity of the senses: Interrelations among the modalities. New York: Academic Press, 1978.
Marks L. U. Touch: Sensuous theory and multi-sensory media. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002.
Martin J. Dance as a means of communication; Metakinesis [extracts from The dance, 1946, and The modern dance, 1933] // R. Copeland, M. Cohen (Eds). What is dance? Readings in theory and criticism. Oxford: Oxford University Press, 1983. P. 22–28.
Martineau J. Cerebral psychology: Bain // National Review. 1860. V. 10. P. 500–521.
Martineau J. Is there any "axiom of causality"? // Contemporary Review. 1870. V. 14. P. 636–644.
Mattens F. Perception, body and the sense of touch: Phenomenology and philosophy of mind // Husserl Studies. 2009. V. 25. P. 97–120.
Maurette P. The forgotten sense: Meditations on touch. Chicago: University of Chicago Press, 2018.
Mauss M. Real and practical relations between psychology and sociology [French edn publ. 1924] // Sociology and psychology: Essays / Transl. B. Brewster. London: Routledge & Kegan Paul, 1979a. P. 1–33.
Mauss M. Body techniques [lecture 1934] // Sociology and psychology: Essays / Transl. B. Brewster. London: Routledge & Kegan Paul, 1979b. P. 95–123.
Maxwell C., Pulham P. (Eds). Vernon Lee: Decadence, ethics, aesthetics. Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2006.
Mead G. H. The philosophy of the act / Ed. C. W. Morris. Chicago: University of Chicago Press, 1938.
Messner R. My life at the limit. Interview by T. Hüetlin / Transl. T. Carruthers. Seattle, WA: Mountaineers Books, 2014.
Michotte A. E. The perception of causality / Transl. T. R. Miles, E. Miles. 2nd edn. London: Methuen, 1963 [French edn publ. 1946].
Michotte A., Prüm E. Étude expérimentale sur le choix voluntaire et ses antécédents immédiats // Archives de psychologie. 1910. V. 10. P. 113–320.

Mill J. Analysis of the phenomena of the human mind. 2 vols. London: Baldwin & Cradock, 1829.

Mill J. Analysis of the phenomena of the human mind / Ed. J. S. Mill. 2 vols. London: Longmans, Green, Reader and Dyer, 1869.

Mill J. S. Bain's psychology // Edinburgh Review. 1859. V. 110. P. 287–321.

Mill J. S. A system of logic ratiocinative and inductive: Being a connected view of the principles of evidence and the methods of scientific investigation. 8th edn. London: Longmans, Green, 1900 [first publ. 1843].

Milton J. Second defence of the people of England against the infamous anonymous libel, entitled, The cry of the royal blood to heaven, against the English parricides / Transl. G. Burnett (1809), revised M. Hadas // The works of John Milton. V. 8 / Ed. F. A. Patterson. New York: Columbia University Press, 1933. P. 59–77.

Mitchell S. W. Injuries of nerves and their consequences. Philadelphia: J. B. Lippincott, 1872.

Moore F. C. T. Bergson // T. Baldwin (Ed.). The Cambridge history of philosophy 1870–1945. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. P. 67–73.

Moore G. Nietzsche, biology and metaphor. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Moore G., Brobjer T. H. (Eds). Nietzsche and science. Aldershot, Hampshire: Ashgate, 2004.

Morell J. D. History of modern philosophy: An historical and critical view of the speculative philosophy of Europe in the nineteenth century. 2nd edn. 2 vols. London: Johnstone, 1847 [first publ. 1846].

Morgan M. J. Molyneux's question: Vision, touch and the philosophy of perception. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

Morgan S. R. Schelling and the origins of his Naturphilosophie // A. Cunningham, N. Jardine (Eds). Romanticism and the sciences. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. P. 25–37.

Morrison K. A. Embodiment and modernity: Ruskin, Stephen, Merleau-Ponty and the Alps // Comparative Literature Studies. 2009. V. 46. P. 498–511.

Mott F. W., Sherrington C. S. Experiments upon the influence of sensory nerves upon movement and nutrition of the limbs. Preliminary communication // Proceedings of the Royal Society. 1895. V. 57. P. 481–488.

Müller G. E., Schumann F. Über die psychologischen Grundlagen der Vergleichung gehobener Gewichte // Archiv für die gesammte Physiologie. 1889. V. 45. P. 37–112.

Müller J. Elements of physiology. Vol. 2 / Transl. W. Baly. London: Taylor and Walton, 1842.

Müller-Sievers H. Self-generation: Biology, philosophy and literature around 1800. Stanford: Stanford University Press, 1997.

Münsterberg H. Die Willenshandlung. Ein Beitrag zur physiologischen Psychologie. Freiburg im Breisgau: J.C.B. Mohr, 1888.
Myers G.E. William James: His life and thought. New Haven: Yale University Press, 1986.
Nehamas A. Nietzsche: Life as literature. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985.
Nicolas S., Murray D.J. Théodule Ribot (1839–1916), founder of French psychology: A biographical introduction // History of Psychology. 1999. V. 2. P. 277–301.
Nietzsche F. Writings from the late notebooks / Transl. K. Sturge; ed. R. Bittner. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
Noë A. Action in perception. Cambridge, MA: MIT Press, 2004.
Noland C. Agency and embodiment: Performing gestures/producing culture. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009.
Nudds M. The senses as psychological kinds // R. Macpherson (Ed.). The senses: Classical and contemporary philosophical perspectives. Oxford: Oxford University Press, 2011. P. 311–340.
Ollman B. Alienation: Marx's conception of man in capitalist society. 2nd edn. Cambridge: Cambridge University Press, 1976 [first publ. 1971].
Olson R. Scottish philosophy and British physics 1750–1880. Princeton: Princeton University Press, 1975.
Otis L. Müller's Lab. Oxford: Oxford University Press, 2007.
Parisi D.P. Tactile modernity: On the rationalization of touch in the nineteenth century // C. Colligan, M. Linley (Eds). Media, technology and literature in the nineteenth century: Image, sound, touch. Farnham, Surrey: Ashgate, 2011. P. 189–213.
Parisi D.P. Archaeologies of touch: Interfacing with haptics from electricity to computing. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2018.
Parker W.R. Milton: A biography. 2nd edn / Ed. G. Campbell. 2 vols. Oxford: Clarendon Press, 1996 [first publ. 1968].
Paterson M. The senses of touch: Haptics, affects and technologies. Oxford: Berg, 2007.
Paterson M. Seeing with the hands: Blindness, vision and touch after Descartes. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016.
Paterson M., Dodge M. (Eds). Touching space, placing touch. Farnham, Surrey: Ashgate, 2012.
Peel J.D.Y. Herbert Spencer: The evolution of a sociologist. London: Heinemann, 1971.
Peirce C.S. How to make our ideas clear [first publ. 1878] // Collected papers of Charles Sanders Peirce / Ed. C. Hartshorne, P. Weiss. V. 5. Pragmatism and pragmaticism. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1934. P. 248–271.

Piaget J. The child's conception of physical causality / Transl. M. Gabain. London: Kegan Paul, Trench, Trubner, 1930.

Pickering A. The mangle of practice: Time, agency and science. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

Pillsbury W. B. Attention. London: Swan Sonnenschein, 1908.

Pillsbury W. B. The place of movement in consciousness // Psychological Review. 1911. V. 18. P. 83–99.

Pinkard T. German philosophy 1760–1860: The legacy of Idealism. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Porter T. M. Reforming vision: The engineer Le Play learns to observe society sagely // L. Daston, E. Lunbeck (Eds). Histories of scientific observation. Chicago: University of Chicago Press, 2011. P. 281–302.

Postlethwaite D. Making it whole: A Victorian circle and the shape of their world. Columbus: Ohio State University Press, 1984.

Price E. H. George Henry Lewes (1817–1878): Embodied cognition, vitalism, and the evolution of symbolic perception // C. U. M. Smith, H. Whitaker (Eds). Brain, mind and consciousness in the history of neuroscience. Dordrecht: Springer, 2014. P. 105–123.

Price H. H. Touch and organic sensation. The Presidential Address // Proceedings of the Aristotelian Society, new series. 1944. V. 44. P. i–xxx.

Priestley J. Hartley's theory of the human mind, on the principles of the association of ideas; With essays relating to the subject of it. London: J. Johnson, 1775.

Priestley J. Disquisitions relating to matter and spirit. London: J. Johnson, 1777.

Proprioception and Kinesthesia/Processing the Environment/MCAT/Khan Academy. 2013. URL: https://www.youtube.com/watch?v=yKfpBGicqNQ (дата обращения: 01.02.2018).

Quick T. From phrenology to the laboratory: Physiological psychology and the institution of science // History of the Human Sciences. 2014. V. 27 (5). P. 54–73.

Quick T. Disciplining physiological psychology: Cinematographs as epistemic devices in the work of Henri Bergson and Charles Scott Sherrington // Science in Context. 2017. V. 30. P. 423–474.

Rabinbach A. The human motor: Energy, fatigue and the origins of modernity. Berkeley: University of California Press, 1992 [first publ. 1990].

Radick G. The Simian tongue: The long debate about animal language. Chicago: University of Chicago Press, 2007.

Radman Z. (Ed.). Knowing without thinking: Mind, action, cognition, and the phenomenon of the background. Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2012.

Radman Z. (Ed.). The hand an organ of the mind: What the manual tells the mental. Cambridge, MA: MIT Press, 2013.

Ratcliffe M. Touch and situatedness // International Journal of Philosophical Studies. 2008. V. 16. P. 299–322.

Ratcliffe M. What is touch? // Australasian Journal of Philosophy. 2012. V. 90. P. 413–432.

Ratcliffe M. Touch and the sense of reality // Z. Radman (Ed.). The hand, an organ of the mind: What the manual tells the mental. Cambridge, MA: MIT Press, 2013. P. 131–157.

Reed E. S. James J. Gibson and the psychology of perception. New Haven: Yale University Press, 1988.

Reed E. S. From soul to mind: The emergence of psychology from Erasmus Darwin to William James. New Haven: Yale University Press, 1997.

Reed J. R. Victorian will. Athens, OH: Ohio State University Press, 1989.

Reid T. Essays on the Active Powers of Man. Edinburgh: John Bell, 1788.

Reid T. Letters to Dr. James Gregory // The works of Thomas Reid, D. D. Now fully collected, with selections from his unpublished letters. Preface, notes and supplementary dissertations by Sir William Hamilton, Bart. 6th edn. Edinburgh: Maclachlan and Stewart, 1863 [first publ. 1846]. P. 62–88.

Reid T. An inquiry into the human mind. Ed. T. Duggan. Chicago: University of Chicago Press, 1970 [first publ. 1764].

Reill P. H. Vitalizing nature in the Enlightenment. Berkeley: University of California Press, 2005.

Review of J. W. Arnold, Über die Verrichtung die Wurz des Rückenmarksnerven // British and Foreign Medical Review. 1845. V. 19. P. 558–575.

Reynolds D. Symbolist aesthetics and early abstract art: Sites of imaginary space. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Reynolds D. Rhythmic subjects: Uses of energy in the dance of Mary Wigman, Martha Graham and Merce Cunningham. Alton, Hampshire: Dance Books, 2007.

Reynolds D., Reason M. (Eds). Kinesthetic empathy in creative and cultural practices. Bristol: Intellect Books, 2012.

Ribot Th. Les mouvements et leur importance psychologique // Revue philosophique. 1879. V. 8. P. 371–386.

Ribot Th. The psychology of attention / Trans. Anonymous. 5th edn. Chicago: Open Court, 1903 [French edn publ. 1889].

Richard N. Hippolyte Taine: histoire, psychologie, littérature. Paris: Classiques Garnier, 2013.

Richards G. On psychological language and the physiomorphic basis of human nature. London: Routledge, 1989.

Richards G. Getting a result: The expedition's psychological research 1898–1913 // A. Herle, S. Rouse (Eds). Cambridge and the Torres Strait: Centenary essays on the 1898 anthropological expedition. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. P. 136–157.

Richards R. J. The emergence of evolutionary biology of behavior in the early nineteenth century // British Journal for the History of Science. 1982. V. 15. P. 241–280.

Richards R. J. Darwin and the emergence of evolutionary theories of mind and behavior. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

Richardson A. British Romanticism and the science of mind. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Richet C. De l'influence des mouvements sur les idées // Revue philosophique. 1879. V. 8. P. 610–615.

Richet C. L'Homme et l'intelligence. Fragments de physiologie et de psychologie. Paris: Félix Alcan, 1884.

Riegl A. Late Roman art industry / Transl. R. Winkes. Rome: Giorgio Bretschneider Editore, 1985 [Geman edn publ. 1901].

Riskin J. Science in the age of sensibility: The sentimental empiricists of the French Enlightenment. Chicago: University of Chicago Press, 2002.

Riskin J. The restless clock: A history of the centuries-long argument over what makes living things tick. Chicago: University of Chicago Press, 2016.

Ritter J., Gründer K. (Eds). Historisches Wörterbuch der Philosophie. 13 Bands. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971–2007.

Roback A. A. History of American psychology. New edn. New York: Collier Books, 1964 [first publ. 1952].

Robertson G. C. The functions of the brain // Mind. 1877. V. 2. P. 92–98.

Roeckelein J. E. Imagery in psychology: A reference guide. Westport, CT: Præger, 2004.

Romberg M. H. A manual of the nervous diseases of man / Ed. and transl. E. H. Sieveking. 2 vols. London: Sydenham Society, 1853.

Rose J. E., Mountcastle V. B. Touch and kinesthesis // J. Field (Ed.). Handbook of physiology. Section 1. Neurophysiology. V. 1. Washington: American Physiological Society, 1959. P. 387–429.

Ross H. E. Sensations and innervation – A review from Wundt to the present // W. Meischner, A. Metge (Eds). Wilhelm Wundt – progressive Erbe, Wissenschaftsentwicklung und Gegenwart. Protokoll des internationalen Symposium Leipzig. 1–2 November 1979. Leipzig: Karl-Marx-Universität, 1980. P. 129–140.

Ross H. E., Bischof K. Wundt's views on sensations of innervation: A re-evaluation // Perception. 1981. V. 10. P. 319–329.

Ruckmich C.A. The role of kinaesthesia in the perception of rhythm // American Journal of Psychology. 1913a. V. 24. P. 305–359.
Ruckmich C.A. A bibliography of rhythm // American Journal of Psychology. 1913b. V. 24. P. 508–519.
Ruckmich C.A. The use of the word function in English Textbooks of psychology // American Journal of Psychology. 1913c. V. 24. P. 99–123.
Rylance R. Victorian psychology and British culture 1850–1880. Oxford: Oxford University Press, 2000.
Schiff M. Lehrbuch der Physiologie des Menschen. I. Muskel- und Nervenphysiologie. Lahr: M. Schauenburg, 1858–1859.
Schiff W., Foulke E. (Eds). Tactual perception: A sourcebook. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
Schnädelbach H. Philosophy in Germany 1831–1933 / Transl. E. Matthews. Cambridge: Cambridge University Press, 2009 [German edn publ. 1994].
Schwartz H. Torque: The new kinæsthetic of the twentieth century // J. Crary, S. Kwinter (Eds). Incorporations. New York: Zone Books, 1992. P. 71–126.
Schwartz S. Bergson and the politics of vitalism // F. Burwick, P. Douglass (Eds). The crisis in modernism: Bergson and the vitalist controversy. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. P. 277–305.
Seigel J. The idea of the self: Thought and experience in western Europe since the seventeenth century. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
Shapin S. The scientific revolution. 2nd edn. Chicago: University of Chicago Press, 2018 [first publ. 1996].
Sheets-Johnstone M. The phenomenology of dance. 2nd edn. London: Dance Books, 1979 [first publ. 1966].
Sheets-Johnstone M. The primacy of movement. 2nd edn. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins, 2011 [first publ. 1999].
Sheets-Johnstone M. Steps entailed in foregrounding the background: Taking the challenge of languaging experience seriously // Z. Radman (Ed.). Knowing without thinking: Mind, action, cognition and the phenomenon of the background. Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2012. P. 187–205.
Sherrington C.S. Note on experimental degeneration of the pyramidal tract // Lancet. 1894. V. 1. P. 370–371, 439, 571.
Sherrington C.S. The muscular sense // E.A. Schäfer (Ed.). Text-book of physiology. 2 vols. V. 2 Edinburgh/London: Young J. Pentland, 1900. P. 1002–1025.
Sherrington C.S. On the proprio-ceptive system, Especially in its reflex aspect // Brain. 1906. V. 29. P. 467–482.
Sherrington C.S. Man on his nature. The Gifford Lectures, Edinburgh 1937–1938. Cambridge: Cambridge University Press, 1940.
Sherrinton C.S. The integrative action of the nervous system. 2nd edn. New Haven: Yale University Press, 1961 [first publ. 1906].

Sherrington C. S. Man on his nature. 2nd edn. Cambridge: Cambridge University Press, 1963 [first publ. 1940].
Shiff R. Cézanne's physicality: The politics of touch // S. Kemal, I. Gaskell (Eds). The language of art history. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. P. 129–180.
Shorter O. E. D. 6th edn. Oxford: Oxford University Press, 2007.
Sidgwick A. H. Walking essays. London: Edward Arnold, 1912.
Smith C. U. M. Evolution and the problem of mind: Part I. Herbert Spencer // Journal of the History of Biology. 1982. V. 15. P. 55–88.
Smith C. W. The science of energy: A cultural history of energy physics in Victorian Britain. London: Athlone Press, 1998.
Smith R. Alfred Russel Wallace: Philosophy of nature and man // British Journal for the History of Science. 1972. V. 6. P. 177–199.
Smith R. The background of physiological psychology in natural philosophy // History of Science. 1973. V. 11. P. 75–123.
Smith R. Inhibition: History and meaning in the sciences of mind and brain. London: Free Association Books, 1992.
Smith R. The embodiment of value: C. S. Sherrington and the cultivation of science // British Journal for the History of Science. 2000. V. 33. P. 283–311.
Smith R. Physiology and psychology, or brain and mind, in the age of C. S. Sherrington // G.C. Bunn, A.D. Lovie, G.D. Richards (Eds). Psychology in Britain: Historical essays and personal reflections. Leicester: British Psychological Society, 2001a. P. 223–242.
Smith R. Representations of mind: British scientific opinion, 1930–1950 // Science in Context. 2001b. V. 14. P. 511–539.
Smith R. Biology and values in interwar Britain: C. S. Sherrington, Julian Huxley and the vision of progress // Past & Present. 2002. № 178. P. 210–242.
Smith R. The physiology of the will: Mind, body, and psychology in the periodical literature, 1855–1875 // G. Cantor, S. Shuttleworth (Eds). Science serialized: Representations of the sciences in nineteenth-century periodicals. Cambridge, MA: MIT Press, 2004. P. 81–110.
Smith R. "The sixth sense": Towards a history of muscular sensation // Gesnerus: Swiss Journal of the History of Medicine and Sciences. 2011. V. 68. P. 218–271.
Smith R. Between mind and nature: A history of psychology. London: Reaktion Books, 2013a.
Smith R. Free will and the human sciences in Britain, 1870–1910. London: Pickering & Chatto, 2013b.
Smith R. Agency: A historical perspective // C.W. Gruber, M.G. Clark, S.H. Klempe, J. Valsiner (Eds). Constraints of agency: Explorations of

theory in everyday life. Annals of theoretical psychology. V. 12. Cham, Switzerland: Springer, 2014. P. 3–29.

Smith R. History of psychology: What for? // S. H. Klempe, R. Smith (Eds). Centrality of history for theory construction in psychology. Annals of theoretical psychology. V. 14. Cham, Switzerland: Springer, 2016. P. 3–28.

Smith R. The sense of movement // Philosophy Journal. 2018. V. 11 (3). P. 33–46.

Smith R. The muscular sense in Russia: I. M. Sechenov and materialist realism // Journal of the History of the Behavioral Sciences. 2019. V. 55. P. 5–20.

Smith R. Kinaesthesia and a feeling for relations // Review of General Psychology. 2020a. V. 24 (4). P. 355–368. doi: 10.1177/1089268020930193.

Smith R. The senses of touch and movement and the argument for active powers // History of Philosophy of Science. Special issue. Animism and its discontents. 2020b.

Smith R. Alfred North Whitehead – Against dualism // Philosophy Journal. 2020c. V. 5 (4). P. 17–36.

Smith R. Human movement, kinesthesia, dance // W. Pickren (Ed.). Oxford Research Encyclopedia of the History of Psychology. Oxford: Oxford University Press, 2021.

Snyder L. L. Reforming philosophy: A Victorian debate on science and society. Chicago: University of Chicago Press, 2006.

Spencer H. The principles of psychology. London: Longman, Brown, Green, and Longmans, 1855.

Spencer H. Progress: Its law and cause [first publ. 1857] // Essays: Scientific, political and speculative. 2 vols. V. 1. London: Williams and Norgate, 1868a. P. 1–60.

Spencer H. The physiology of laughter [first publ. 1860] // Essays: Scientific, political and speculative. 2 vols. V. 1. London: Williams and Norgate, 1868b. P. 194–209.

Spencer H. The principles of psychology. 2nd edn. 2 vols. London: Williams and Norgate, 1870–1872 [first publ. 1855].

Sperber D., Premack D., Premack A. J. (Eds). Causal cognition: A multidisciplinary debate. Oxford: Clarendon Press, 1995.

Spillane J. D. The doctrine of the nerves: Chapters in the history of neurology. Oxford: Oxford University Press, 1981.

Spillane J. D. The evolution of the concept of peripheral paralysis and of sensory ataxia in the nineteenth century // F. C. Rose, W. F. Bynum (Eds). Historical aspects of the neurosciences: A festschrift for Macdonald Critchley. New York: Raven Press, 1982. P. 23–36.

Spinoza B. Ethics [Latin edn publ. 1677] // The collected works of Spinoza. V. 1 / Ed. and transl. E. Curley. Princeton: Princeton University Press, 1985.

Starobinski J. Le concept de cénesthésie et les idées neuropsychologiques de Moritz Schiff // Gesnerus: Swiss Journal of the History of Medicine and Sciences. 1977. V. 34. P. 2–20.
Starobinski J. The natural and literary history of bodily sensation [French language edn publ. 1982]. Trans. S. Matthews // M. Feher, R. Naddoff, N. Tazi (Eds). Fragments for a history of the human body. Part two. New York: Zone Books, 1989. P. 350–370.
Starobinski J. Action and reaction: The life and adventures of a couple. Trans. S. Hawkes. New York: Zone Books, 2003 [French language edn publ. 1999].
Staum M. S. Cabanis: Enlightenment and medical philosophy in the French Revolution. Princeton: Princeton University Press, 1980.
Steinbuch J. G. Beytrag zur Physiologie der Sinne. Nürnberg: Johann Leonhard Schrag, 1811.
Stengers I. Thinking with Whitehead: A free and wild creation of concepts / Transl. M. Chase. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011 [French edn publ. 2002].
Stephen L. The playground of Europe. Oxford: Basil Blackwell, 1936 [first publ. 1871].
Stephen L. In praise of walking // Studies of a biographer. Second series. V. 3. London: Duckworth, 1902. P. 254–285.
Stevens J. C., Green B. G. History of research on touch // L. Krueger (Ed.). Pain and touch: Handbook of Perception and Cognition. 2nd edn. San Diego: Academic Press, 1996. P. 1–23.
Stewart B., Tait P. G. The unseen universe or physical speculations on a future state. London: Macmillan, 1875.
Still A. W., Good J. M. M. The ontology of mutualism // Ecological Psychology. 1998. V. 10. P. 39–63.
Stillman B. C. Making sense of proprioception: The meaning of proprioception, kinaesthesia and related terms // Physiotherapy. 2002. V. 88. P. 667–676.
Stoller P. Sensuous scholarship. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1997.
Strauss E. W. The upright posture // Psychiatric Quarterly. 1952. V. 26. P. 529–561.
Stumpf C. Über den psychologischen Ursprung des Raumsvorstellung. Leipzig: S. Hirzel, 1873.
Swanson G. Collectivity, human fulfilment and the "force of life": Wilfred Trotter's concept of the herd instinct in early 20th-century Britain // History of the Human Sciences. 2014. V. 27 (1). P. 21–50.
Swazey J. P. Reflexes and motor integration: Sherrington's concept of integrative action. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1969.
Szerszynski B. Technology, performance and life itself: Hannah Arendt and the fate of nature // B. Szerszynski, W. Heim, C. Waterton (Eds). Nature per-

formed: Environment, culture and performance. Oxford: Blackwell, The Sociological Review, 2003. P. 203–218.
Tauber A. I. Henry David Thoreau and the moral agency of knowing. Berkeley: University of California Press, 2001.
Temple F. The relations between religion and science. Eight lectures preached before the University of Oxford in the year 1884 on the Foundation of the Late Rev. John Bampton, M.A., Canon of Salisbury. London: Macmillan, 1884.
Tennyson A. Tennyson: A selected edition / Ed. C. Ricks. Harlow, Essex: Longman, 1989.
Teo T. Backlash against American psychology: An indigenous reconstruction of the history of German critical psychology // History of Psychology. 2013. V. 16. P. 1–18.
Thatcher D. S. Nietzsche in England 1890–1914: The growth of a reputation. Toronto: Toronto University Press, 1970.
Thomson W., Tait P. G. Treatise on natural philosophy. Vol. 1. Oxford: Clarendon Press, 1867.
Thoreau H. D. Walking. Ebook, unpaginated [Lecture 1851, first publ. 1861].
Tilley H. (Ed.). The Victorian tactile imagination // 19: Interdisciplinary Studies in the Long Nineteenth Century. 2014. № 19. URL: http://www.19.bbk.ac.uk (дата обращения: 01.01.2015).
Titchener E. B. Lectures on the experimental psychology of the thought-processes. New York: Macmillan, 1909a.
Titchener E. B. A text-book of psychology. Part I. New York: Macmillan, 1909b.
Tönnies F. Community and association (Gemeinschaft and Gesselschaft). Trans. and supplemented by C. P. Loomis from 1935 German edn. London: Routledge & Kegan Paul, 1955 [German edn first publ. 1887].
Topham J. R. Beyond the "common context": The production and reading of the Bridgewater Treatises. Isis. 1998. V. 89. P. 232–262.
Tosh J. Manliness and masculinities in nineteenth-century Britain. Harlow, Essex: Pearson Longman, 2005.
Trevelyan G. M. Walking // Clio, a muse and other essays literary and pedestrian. London: Longmans, Green, 1913.
Trousseau A. Lectures on clinical medicine, delivered at the Hôtel Dieu, Paris. V. 1 / Ed. and transl. P. V. Bazire. London: New Sydenham Society, 1868.
Turner R. S. In the mind's eye: Vision and the Helmholtz-Hering controversy. Princeton: Princeton University Press, 1994.
Tylor E. B. Primitive culture: Researches into the development of mythology, philosophy, religion, art and custom. 2 vols. London: John Murray, 1871.
Tyndall J. The glaciers of the Alps. Being a narrative of excursions and ascents, an account of the origin and phenomena of glaciers, and an exposition of the physical principles to which they are related. London: John Murray, 1860.

Tyndall J. Hours of exercise in the Alps. London: Longmans, Green, 1871.
Valéry P. (1964). Philosophy of the dance [French edn publ. 1936] // Aesthetics [Collected Works. Vol. 13] (pp. 197–211) / Transl. R. Mannheim. London: Routledge & Kegan Paul.
van Ijzendoorn M. H., van der Veer R., in collaboration with Goossens F. A. (1984). Main currents of critical psychology: Vygotskij, Holzkamp, Riegel / Trans. M. Schoen. New York: Irvington.
Varela F. J., Tompson E., Roth E. (1993). The embodied mind: Cognitive science and human experience. Cambridge, MA: MIT Press.
Veder R. The living line: Modern art and the economy of energy. Hanover, NH: Dartmouth College Press, 2015.
Verworn M. Irritability: A physiological analysis of the general effect of stimuli in living substance. New Haven: Yale University Press, 1913.
Vidal F. The sciences of the soul: The early modern origins of psychology / Transl. S. Brown. Chicago: University of Chicago Press, 2011 [Fench edn publ. 2006].
Volkmann A. W. Nervenphysiologie // R. Wagner (Ed.). Handwörterbuch der Physiologie mit Rücksicht auf physiologische Pathologie. Band 2. Braunschweig: Friedrich Vieweg und Sohn, 1844. P. 476–627.
Wade N. J. The search for a sixth sense: The cases for vestibular, muscle and temperature senses // Journal of the History of Neurosciences. 2003. V. 12. P. 175–202.
Wade N. J. The science and art of the sixth sense // F. Bacci, D. Melcher (Eds). Art and the senses. Oxford: Oxford University Press, 2011. P. 19–58.
Wade N. J. Scotland // D. B. Baker (Ed.). The 0xford handbook of the history of psychology: Global perspectives. Oxford: Oxford University Press, 2012. P. 462–495.
Wagner A. Pre-Gibsonian observations on active touch // History of Psychology. 2016. V. 19. P. 93–104.
Wallace A. Walking, literature and English culture: The origins and uses of peripatetic in the nineteenth century. Oxford: Clarendon Press, 1993.
Waller A. D. The sense of effort: An objective study // Brain. 1891. V. 14. P. 179–249.
Walsh P. The human condition as social ontology: Hannah Arendt on sociology, action and knowledge // History of the Human Sciences. 2011. V. 24 (2). P. 120–137.
Ward J. Naturalism and agnosticism: The Gifford Lectures delivered before the University of Aberdeen in the years 1896–1898. 2 vols. London: Adam and Charles Black, 1899.
Ward J. The realm of ends; or, Pluralism and theism. The Gifford Lectures delivered in the University of St Andrews in the years 1907–10. Cambridge: Cambridge University Press, 1911.
Ward J. Psychological principles. Cambridge: Cambridge University Press, 1918.

Warren D. H. The development of haptic perception // W. Schiff, E. Foulkes (Eds). Tactual perception: A sourcebook. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. P. 82–129.

Washburn M. F. Movement and mental imagery: Outlines of a motor theory of the complex mental processes. Boston: Houghton Mifflin, 1916.

Washburn M. F. A system of motor psychology // C. Murchison (Ed.). Psychologies of 1930. Worcester, MA: Clark University Press, 1930. P. 81–94.

Watson J. B. Is thinking merely the activity of language mechanisms? // British Journal of Psychology. 1920. V. 11. P. 87–104.

Weber E. H. The sense of touch. De tactu / Transl. H. R. Ross. Der Tatsinn / Transl. D. J. Murray. London: Academic Press for Experimental Psychology Society, 1978.

Wellmann J. The form of becoming: Embryology and the epistemology of rhythm, 1760–1830 / Transl. K. Sturge. New York: Zone Books, 2017 [German edn publ. 2010].

Welsh D. The life and writings of Thomas Brown, M. D. Edinburgh: W. & C. Tait, 1825.

Whewell W. The philosophy of the inductive sciences. Founded upon their history. 2 vols. London: John W. Parker, 1840.

Whewell W. Lectures on systematic morality delivered in Lent Term, 1846. London: John W. Parker, 1846.

Whewell W. The philosophy of the inductive sciences, founded upon their history. 2nd edn. 2 vols. London: John W. Parker, 1847 [first publ. 1840].

Whitehead A. N. Nature and life. Cambridge: Cambridge University Press, 1934.

Whitehead A. N. Symbolism: Its meaning and effect. Barbour-Page Lectures, University of Virginia 1927. Cambridge: Cambridge University Press, 1958 [first publ. 1927].

Whitehead A. N. Process and reality: An essay in cosmology. New York: Free Press, 1969 [first publ. 1929].

Whitehead A. N. The concept of nature. Tarner Lectures delivered in Trinity College, November 1919. Cambridge: Cambridge University Press, 2015 [first publ. 1920].

Whymper E. Scrambles amongst the Alps in the years 1860–1869. Washington: National Geographic Adventure Classics, 2002 [first publ. 1871; 5th edn 1900].

Williams E. A. The physical and the moral: Anthropology, physiology and philosophical medicine in France, 1750–1850. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Wilson D. B. The thought of the late Victorian physicists: Oliver Lodge's ethereal body. Victorian Studies. 1971. V. 15. P. 29–48.

Wise M. N. German concepts of force, energy and the electromagnetic ether: 1845–1880 // G. N. Cantor, M. J. S. Hodge (Eds). Conceptions of ether: Studies in the history of ether theories 1740–1900. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. P. 269–307.

Wise M. N., Smith C. Work and waste: Political economy and natural philosophy in nineteenth-century Britain // History of Science. 1989–1990. V. 27. P. 263–301, 391–449; V. 28. P. 221–261.

Woodward W. R. Hermann Lotze: An intellectual biography. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

Wordsworth W. The major works / Ed. S. Gill. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Wundt W. Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmung. Leipzig/Heidelberg: C. F. Winter, 1862.

Wundt W. Grundzüge der physiologischen Psychologie. Leipzig: Engelmann, 1874.

Wundt W. Central innervation and consciousness // Mind. 1876. V. 1. P. 161–178.

Wundt W. Grundzüge der physiologischen Psychologie. 4th edn. 2 Bands. Leipzig: Engelmann, 1893 [first publ. 1874].

Wyschogrod E. Doing before hearing: On the primacy of touch // F. Laruelle (Ed.). Textes pour Emmanuel Lévinas. Paris: Jean-Michel Place, 1980. P. 179–203.

Yeo R. Defining science: William Whewell, natural knowledge and public debate in early Victorian Britain. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Yolton J. W. Thinking matter: Materialism in eighteenth-century Britain. Oxford: Basil Blackwell, 1983.

Young I. M. Throwing like a girl: A phenomenology of feminine body comportment, motility and spatiality // Human Studies. 1980. V. 3. P. 137–156.

Young R. M. Mind, brain and adaptation in the nineteenth century: Cerebral localization and its biological context from Gall to Ferrier. Oxford: Clarendon Press, 1970.

Young R. M. Persons, organisms... and primary qualities // J. R. Moore (Ed.). History, humanity and evolution: Essays for John C. Greene. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. P. 375–401.

Young R. M. Darwin's metaphor and the philosophy of science // Science as Culture. 1993. V. 3. P. 375–403 [Written 1986].

Ziehen T. Introduction to physiological psychology / Transl. C. C. Van Liew, O. W. Beyer. 3rd edn. London: Swan Sonnenschein, 1899 [German edn publ. 1891].

Список иллюстраций

Именной указатель

Научное издание
Серия «Код непредсказуемости»

Смит Роджер

ЧУВСТВО ДВИЖЕНИЯ
интеллектуальная история

Редактор – *О. В. Шапошникова*
Оригинал-макет, обложка и верстка – *В. П. Ересько*

Издательство «Когито-Центр»
129366, Москва, ул. Ярославская, 13, к. 1
Тел.: +7 (495) 540-57-27
Email: cogito@bk.ru
www.cogito-shop.com

Сдано в набор 25.04.21. Подписано в печать 05.05.21
Формат 60×90/16. Бумага офсетная. Печать офсетная
Гарнитура NewtonC. Усл. печ. л. 23,5. Уч.-изд. л. 19,2
Тираж 500 экз. Заказ 4607.

Отпечатано в ПАО «Т8 Издательские Технологии»
109316, г. Москва, Волгоградский проспект, д. 42, корп. 5, ком. 6